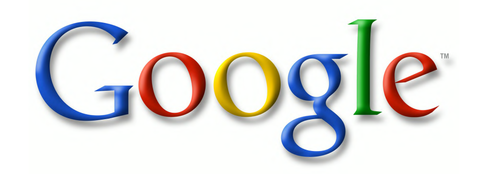
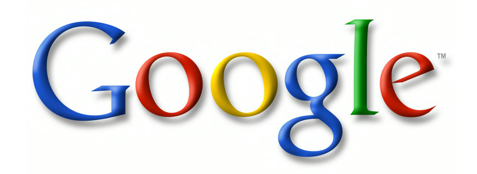










GESCHICHTE

DER

NEUERN PHILOSOPHIE

VON

LUDWIG FEUERBACH.

DARSTELLUNG, ENTWICKLUNG UND KRITIK

DER

LEIBNITZ'SCHEN PHILOSOPHIE.

Philosophica meletemata non minus quam mathematica vulgi captum superant, sed magis interpretationibus iniquis obnoxia sunt.
Leibnitz.

ANSBACH, 1837.

DRUCK UND VERLAG VON CARL BRÜGEL.
(In Commission bei Herbig in Leipzig.)

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

DARSTELLUNG, ENTWICKLUNG

UND KRITIK

DER

LEIBNITZ'SCHEN PHILOSOPHIE.

Die gehaltvollste Erscheinung auf dem Gebiete der neuern Philosophie nach Cartesius und Spinoza ist — ungeachtet der allerdings höchst empfindlichen Lücken und Mängel seiner Philosophie — *Leibnitz*. Ihm allein hat daher der Verfasser den zweiten Theil seiner Geschichte bestimmt.

Eine *besondere* Darstellung von Locke, Bayle, Cudworth u. s. w. lag außer dem wesentlichen Zwecke seiner Geschichte.

Dieser sein *wesentlicher* Zweck — und hierin allein liegt die differentia specifica seiner Geschichte — folglich sein *wesentliches* Objekt ist nämlich nicht das, was nur die *formelle Thätigkeit der Darstellung* erfordert und zuläßt, sondern das, was eine *positiv-philosophische* Thätigkeit, die Thätigkeit *einer immanenten Entwicklung* nicht nur möglich, sondern auch nothwendig macht.

Die *Entwicklungsfähigkeit* ist das Zeichen dessen, was Philosophie ist. Locke z. B. ist keiner Entwicklung fähig, keiner bedürftig. Was Locke wollte und dachte, ist Jedem bekannt, der irgend eine Geschichte der neuern Philosophie gelesen hat, nicht, was Leibnitz. Locke kann im Wesentlichen nicht mißverstanden, nicht oberflächlich behandelt werden, aber Leibnitz. Locke hat den Sinnen*schein* — etwas andres ist Erfahrung — für sich, Leibnitz gegen sich. Die Ansicht, daß die Sonne sich bewegt, bedarf keiner Entwicklung aus Gründen, wohl aber die, daß die Erde sich bewegt. Zwischen Locke in dieser und Locke in jener Geschichte kann daher auch nur ein *formeller Unterschied* Statt finden; nicht so bei Leibnitz.

Die Entwicklung ist die Entzifferung des wahren *Sinns* einer Philosophie, die Enthüllung dessen, was das *Positive* in ihr ist, die *Darstellung* ihrer *Idee* innerhalb der zeitlich-bedingten, endlichen *Bestimmungsweise* dieser Idee. Die Möglichkeit der Entwicklung ist die Idee.

Schwer ist darum die Entwicklung, leicht die Kritik. Das Fehler- und Mangelhafte verlangt nur Aufmerksamkeit, das Gute Versenkung in sich. Jenes entdeckt auch die flüchtigste Conversation, dieses nur vertrauter Umgang. Der Fehler gibt sich durch sich selbst bloſs, springt in die Augen; das Gute weilt in sich, im Innern, sich selbst genieſsend, gibt sich nur dem Verwandten kund. Die wahre Kritik liegt in der Entwicklung selbst, denn diese ist nur möglich durch die Sonderung des Wesentlichen von dem Zufälligen, des Unbedingten von dem Bedingten, des Objektiven von dem Subjektiven.

Das Mittel der Entwicklung ist ebensowohl eine *analytische* als *synthetische* Thätigkeit — eine analytische, indem sie nicht nur von den bestimmten, einzelnen Gedanken den allgemeinen, bestimmenden Begriff abstrahirt, sondern auch aus dem Gesagten das herauswickelt, was im Gesagten *nicht gesagt* ist, aber doch implicite in ihm liegt, daher nur ein Objekt der *Meditation*, nicht der empirischen Wahrnehmung ist — eine *synthetische*, indem sie nur durch die Zusammenfassung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen, durch die Verknüpfung der verschiedenen, isolirten, scheinbar nicht in einer Beziehung zu einander stehenden oder wenigstens nicht in einer solchen ausgesprochenen, dem Wesen nach aber doch zusammengehörenden Gedanken die Idee eruirt. Die Entwicklung ist daher eine *genetische* Thätigkeit, indem sie das, was nur als unvermittelte These erscheint, und so lange es, so erscheint oder so wiedergegeben wird, unbegriffen ist, erzeugt, aus seinem Grunde ableitet. Aber sie ist nothwendig

eine *historisch-gebundene* und *bestimmte* Thätigkeit. Sie muſs sich stets stützen auf *bestimmte Data*, aus denen, sei es nun *direkt* oder *indirekt*, hervorgeht, daſs wirklich diese Entwicklung, diese Genesis dem wahren unverkennbaren Sinn und Geist des Philosophen gemäſs ist. So leitet z. B. Leibnitz nirgends direkt aus dem Begriffe der Monade die Vielheit der Monaden ab. Obgleich er aber keine *förmliche* Deduktion der Vielheit gibt, so ist sie doch nicht von ihm vorausgesetzt oder von Aussen aufgenommen, und eine Genesis derselben aus dem Begriffe der Monade historisch gerechtfertigt und begründet durch *die* Bestimmung z. B., daſs die *Einzelheit* ein nothwendiges Prädikat einer handelnden Substanz ist.

Die Idee der entwickelnden Darstellung ist die *organische* Thätigkeit. Die Entwicklung soll *Reproduktion, Metamorphose* sein. Der Entwickler soll das Fremde nicht *als ein Fremdes*, sondern so als wäre es das Seinige, er soll es als ein durch die eigne Thätigkeit Vermitteltes, Assimilirtes wiedergeben. Sein Vorbild ist nicht die Biene, die den Blumenstaub sammelt und nach Hause trägt, sondern die Biene, die den bereits gesammelten Blumenstaub als Wachs wieder *ausschwitzt*.

Auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie entspricht eine Darstellung ihrer Aufgabe nur als Reproduktion. Das Objekt sind hier nicht äusserliche, sondern innerliche, *immanente* Handlungen des Geistes — *Gedanken* —, wo die Ursache in der Wirkung, die Wirkung in der Ursache bleibt. Die Intelligenz versetzt sich in ihrer Entäuſserung nicht in ein *fremdes* Element; der Gedanke äuſsert sich, um wieder gedacht, nicht um etwa gesehen oder geglaubt zu werden; er bleibt stets in seiner Heimat, seinem Ursprunge. *Die* Kraft, die ihn erzeugt hat, *dieselbe* ist es, *dieselbe* muſs es sein, die ihn wieder erzeugt.

Man kann sich allerdings auch zu den Handlungen des denkenden Geistes in ein mechani-

sches Verhältnifs versetzen und sie wie äufserliche Handlungen in der Weise einer Erzählung darstellen. Aber dieses Verhältnifs ist kein adäquates, vielmehr ein der Natur des Gegenstandes widersprechendes. Bei einer solchen Darstellung bleibt es — den *besten* Fall angenommen — völlig *unentschieden*, *ob* und *wie* der Darsteller seinen Gegenstand erfafst und begriffen hat? Er legt wenigstens kein objektives Zeugnifs darüber ab. Er überläfst daher auch den Leser sich selbst, ohne Mittel zum Verständnifs, übergibt ihm den Philosophen auf Gnade und Ungnade und erwähnt die schwierigsten, aber auch wichtigsten Materien einer Philosophie entweder nur im Vorbeigehen, oder, was noch schöner ist, *bemerkt* sie nicht einmal. Ehe man mit einem *einzigen* Philosophen in der Entwicklungsmethode fertig wird, kann man daher recht leicht in einer bequemern Manier ein ganzes Dutzend Philosophen abfertigen — wenn anders die Philosophen dutzendweise zu haben sind.

Mit der Entwicklung ist aber zugleich wesentlich zu verbinden die *rein historische* Darstellung, welche den Philosophen — so viel *als möglich* — *selbst* sprechen, sich *aus* und *durch sich selbst* erklären läfst. Die subjektive Thätigkeit besteht hier nur in der Art und Weise der Verbindung. Je nach der Natur des Gegenstandes und der Beschaffenheit der in den Werken des Philosophen darüber vorliegenden Materialien kann aber auch die rein historische Darstellung Entwicklung sein oder ihre Stelle vertreten. Die Entwicklung kann sich überhaupt nur auf das Wesentlichste erstrecken: sie ist nur da an ihrem Platze, wo sie *nothwendig* ist.

So viel in Kürze über die Methode und Idee des Verfassers! Mehrere ungenügende Punkte in seiner Darstellung und Entwicklung zu verändern und verbessern ist, leider! nicht mehr Zeit.

Einleitung.

Die neuere Philosophie, im Unterschiede von der scholastisch-aristotelischen, die Philosophie „juxta *propria* principia“ ist von Geburt eine Italienerin. Dem feurigen Italiener mufste es zuerst in dem düstern Klostergebäude der Scholastik zu enge und unbehaglich werden; schon ihrer Form nach widersprach sie seinem Temperamente, seiner äussern Naturanschauung, seinem ästhetischen Sinn. Nicht ohne Bedeutung für die Zukunft war es, dafs sie in Italien begann. Auch in ihren späteren reiferen Jahren, auch in kälteren Regionen beurkundete sie ihren Ursprung, bewahrte sie die Glut des südlichen Himmels in sich. Aber nur ihre Geburts-, nicht ihre Wohnstätte fand die Philosophie in Italien. Das Schicksal der italienischen Philosophen war das Schicksal der Philosophie selbst. Bruno entfloh nach Frankreich, England und Deutschland, Campanella fand nach einer langjährigen Gefangenschaft in seinem Vaterlande in Frankreich ein Asyl. Erzeugen konnte wohl der Italiener die Philosophie, aber sie erziehen, entwickeln, bestimmen und bilden war die Sache anderer Völker.

Das der Zeit nach nächste Volk, das die neuere anti-scholastische Philosophie in sich aufnahm, war das englische. Aber in dem schweren Luftkreis des englischen Utilismus und Merkantilismus, wo der Geist nur auf den Schwingen der Phantasie und des Humors sich über die Sphäre des Beschränkten und Endlichen erhebt, fiel der geflügelte ätherische Götterbote des Gedankens als der Merkurius praecipitatus des Empirismus nieder. Die metaphysische Philosophie erhielt sich in England nur als historische Philosophie, als Platonismus oder Peripateticismus, oder als Mystik, wie in Henri More; der eigne productive Geist war Empirismus und Materialismus. Die Philosophie verliefs daher wieder England und begab sich zu dem regeren und empfänglicheren Volk der Franzosen. Der Franzose ist empfindsamer als der Engländer, er hat einen allgemeineren, humaneren Sinn, es rollt ein spirituelles, idealistisches Princip in seinen Adern. Der Franzose erhebt sich daher mit leicht erregbarer Begeisterung über die Sphäre des Bestimmten und Besondern zum Uebersinnlichen, zum Allgemeinen empor, aber er kann nicht den Gedanken in sich selbst festhalten und bestimmen; er findet im Denken keinen Uebergang zum Seyn; der Begriff bleibt bei ihm blos ein leerer und allgemeiner Begriff; er fällt sogleich wieder herunter in die sinnliche Anschauung, wo er allein Inhalt findet. Die Philosophie machte in Frankreich zwar den Fortschritt, dafs sie sich hier mehr concentrirte, ihr Thema bestimmter fafste, und so erst eine Schule gründete, während die italienischen Philosophen mehr oder weniger blofse Naturalisten waren, die auf gut Glück philosophirten, so, wie es ihnen eben ihre Anlage, ihre Individualität, ihr Naturdrang eingab. Aber der Franzose löste die Aufgabe der Philosophie nur zur Hälfte auf, brach gerade

in der Mitte ab, aus Scheu vor den Schwierigkeiten des metaphysischen Denkens, und legte sich aus Aerger hierüber um so eifriger auf das Studium der Mathematik und Physik. Es dauerte daher nicht lange, so wurde die Philosophie als eine bloſse Träumerin von dem aus England hauptsächlich eingedrungenen Sensualismus und Materialismus aus Frankreich fast gänzlich vertrieben.

Ehe aber dieses förmlich geschah, wanderte schon die Philosophie von Frankreich nach Holland. Aber hier kehrte sie nicht bei einem eigentlichen Holländer ein, sondern bei einem Individuum, in dem sich eine bedeutungsvollere Differenz, als der National-Unterschied, die Differenz zwischen Judenthum und Christenthum hervorhebt, bei einem Individuum, das als Jude geboren und erzogen war, aber vom Judenthum sich abgetrennt hatte, ohne zum Christenthum überzugehen, das die personificirte Selbstständigkeit und „Libertas cogitandi" war. Hier ruhte die Philosophie von den tumultuarischen Extremen des Idealismus und Materialismus aus, zwischen denen sie sich in Frankreich hin und her bewogen hatte; hier reinigte sie sich von allen fremdartigen Bestandtheilen, allen Verzierungen der Phantasie, allen Umhüllungen des Anthropomorphismus und Anthropopathismus; — hier schliff sie sich Augengläser, um recht klar und deutlich zu sehen; hier gab sie ein reines, ein getreues Ebenbild ihrer selbst. Aber der Stoff, worin sie sich abbildelte, war hart, war unpassend. Es war nur Steindruck, kein farbenlebendiges Bild. Für sein Zeitalter war das steinerne Bild darum auch ein wahres Medusenhaupt. Es brachte keinen andern Effect als Gegensatz gegen sich hervor. Die Philosophie, den besseren Verstand erst von späteren Zeiten erwartend, begab sich daher jetzt, nachdem sie bereits die bedeutungsvollsten Völker der neuern

Zeit absolvirt hatte, nach Deutschland. Hier reflectirte und besann sie sich über sich selbst, sammelte die verschiedenen Philosophien, und faſste sie als Arten unter den allgemeinen Gattungsbegriff, unter die Idee der Philosophie zusammen; hier las sie die sämmtlichen Werke, die sie auf ihren Reisen im Ausland geschrieben, noch einmal durch, kritisirte und corrigirte sie, oder verwarf sie theilweise gänzlich; hier fing sie selbst die Materie, die sie bereits in Frankreich begonnen, aber von deren Fortsetzung und Vollendung sie gerade bei den wichtigsten und schwierigsten Punkten durch den unbeständigen und transcendenten Charakter der Franzosen abgehalten worden war, von vornen wieder an, und setzte sie mit Hülfe deutscher Gründlichkeit und Beharrlichkeit bis in die tiefste Tiefe ununterbrochen fort. Hier in Deutschland erst machte sich die Philosophie ansässig, verschmolz sie mit dem Wesen der Nation. Zunächst wohl blieb sie der Nation noch ferne; aus Frankreich herübergekommen und immer noch im lebhaftesten Verkehr mit diesem Lande begriffen, bediente sie sich zum Ausdruck ihrer Gedanken noch der französischen und lateinischen Sprache. [1] Sie hatte überhaupt noch etwas Fremdartiges in ihrem Wesen, einen Anstrich vom französischen Esprit; sie benahm sich daher auch wie eine Fremde, die sehr sachte, galant, vorsichtig und rücksichtsvoll auftritt, um keinen Anstoſs zu geben.

Zwar war von Seiten ihrer Ahnen die Philosophie den Deutschen längst bekannt und empfohlen, aber eben nicht gerade zum Besten. Luther, der Mann Gottes in den Augen eines groſsen Theils der Deutschen, hatte ja den bedeutungsvollsten und berühmtesten ihrer Ahnen, den Aristoteles, als einen „verdammten, gottlosen und schalkhaften Heiden," und mit ihm die Philosophie, denn unter

keiner andern Repräsentation war sie damals vorhanden, geraden Wegs zum Teufel geworfen, sein Freund, der nachherige praeceptor communis Germaniae, dachte auch, in seiner Jugend wenigstens, nicht besser von der Philosophie, und die Executoren dieser antiphilosophischen Gesinnung, die sogenannten Enthusiasten giengen in ihrer Consequenz soweit, dafs sie alles Studium selbst für Sünde erklärten. Luther und Melanchthon kamen zwar bald zu Verstande und erkannten die Nothwendigkeit der Philosophie. Melanchton introducirte selbst den Aristoteles, aber in einer vom Wuste der Scholastik gereinigten, menschenfreundlichen Gestalt, auf den protestantischen Universitäten, ja selbst in deutscher Sprache erschien schon im Jahre 1577 von einem Schüler Melanchthons eine Logik, die freilich nichts war als ein unschuldiges philosophisches ABC-Buch. Aber diese Anerkennung der Philosophie kam nicht aus dem innersten Grund der Seele, entsprang nicht aus einem selbst philosophischen Geiste und Triebe, aus einem innern Bedürfnifs. Die Philosophie hatte eine untergeordnete, ihrem Wesen widersprechende, eine nur *formelle**), darum unfruchtbare Bedeutung und Stellung. Die deutsche Nation hatte sich eben in der Religion von einer äussern Gewalt, der Herrschaft Roms emancipirt; die religiöse Freiheit war die wesenhafte Angelegenheit. Alle *positive* Thätigkeit des Geistes sog die Religion in sich. Die Theologie war der *eigne*, der lebendige, der gegenwärtige Geist; die Philosophie ein fremder, überlieferter, ein vergangener Geist. Dem Menschen gelingt nur, was er mit der Bedeutung der höchsten Angelegenheit, mit der Bedeutung der Religion betreibt. Aber

*) Vgl. z. B. Melanchthonis Orat. de philos. pronuntiata 1536 in Declamationum D. Phil. Mel. etc. Argentorati. T. I. p. 31—37.

eben die Philosophie hatte nur die Bedeutung einer weltlichen, den wesentlichen Angelegenheiten der Seele äusserlichen Wissenschaft. Der Geist hatte sein Wesen noch nicht mit der Philosophie identificirt, sich nicht in *unmittelbare*, lebendige Einheit mit ihr gesetzt; sie war nicht seine *nächste* Angelegenheit, der Inhalt ein überlieferter, die *eigne* Thätigkeit nur eine formelle, *geistlose*.

In Deutschland war daher, dem religiösen Charakter der Nation gemäſs, die Emancipation der Religion jener der Philosophie vorangegangen. Während in Frankreich, England, Italien die *selbstständige* Philosophie *ausserhalb* der bestehenden Religion beginnt, mit einer Abtrennung von ihr, jedoch einer solchen, die sie unangefochten bestehen lieſs, mit der Entzweiung in eine Welt des Glaubens, wo nichts die Vernunft zu schaffen hat, und eine Welt der Vernunft, von der der Glaube ausgeschieden ist, so beginnt in Deutschland dagegen die Philosophie einerseits mit einer bewuſsten und reflectirenden Vermittlung der Philosophie und der bestehenden Religion, andrerseits — und zwar schon vor dieser Vermittlung — mit einer unmittelbaren Einheit mit der Religion, als Religionsphilosophie — als Philosophie inmitten des religiösen Gemüthes und Denkens, entsprungen aus religiösem Bedürfniſs. Aber eine Religionsphilosophie, die unmittelbar in und mit sich selbst anfängt, nicht das Resultat der Philosophie ist, die sich darum nicht in ein System unterschiedner Organe zergliedert, das Besondere, Bestimmte, Wirkliche als ein nur Weltliches entweder draussen liegen läſst, oder negirt, oder, wenn sie es in sich recipirt, nur mit religiösen Bildern, nicht in seiner specifischen Bestimmtheit, nicht durch sich selbst begreift, eine Philosophie, die sich nicht zum Bewuſstsein ihrer selbst erhebt, nicht das Denken denkt und als Wesen erfaſst, nicht

den Gegenstand in den einfachen Formen des Gedankens, sondern in verhüllenden, sinnlichen Eigenschaften oder in den Bestimmungen der fühlenden und imaginirenden Seele erfaſst, sich darum nicht zur metaphysischen Idee und mit ihr auf den höchsten Punkt des Bewuſstseyns, der Einheit, Klarheit und Selbsthätigkeit erhebt, eine solche Philosophie ist *nicht* Philosophie, sondern *Mystik*. Kant schrieb eine Religion innerhalb der Gränze der Vernunft, Jacob Böhm — um diesen von den deutschen Mystikern hervorzuheben, obwohl er gerade am meisten unter den übrigen Mystikern das Besondere, die Natur der Dinge zu begreifen sucht, ohne jedoch ans Tageslicht hervorzubringen, da ihm die Organe fehlen — eine Philosophie innerhalb der Gränzen der Religion und ihrer Vorstellungen. Aber eben darum bringt es die Mystik nicht zu wissenschaftlicher, philosophischer Erkenntniſs. Die Religion, in einem beschränkten Sinne erfaſst, d. h. einem solchen, der das Bestimmte, Besondere, kurz das Wirkliche und die sich darauf beziehende Thätigkeit als ein nur Weltliches, d. h. Eitles bestimmt und von sich ausschlieſst — und dieser Sinn lag selbst der Mystik eines Jacob Böhm noch zu Grunde, obwohl er eine naturphilosophische Tendenz hatte — zieht den Menschen ab von der Untersuchung und Erforschung der Natur der Dinge. Die Wissenschaft setzt ein unabhängiges Interesse an ihrem Gegenstande voraus, ein Interesse rein um des Gegenstandes selber willen, eine freie, concentrirte, unbedingte Hingebung an ihn; aber eben der Freiheit solchen Interesses, solcher Hingebung beraubt die Religion in diesem Sinne den Menschen; denn ihr erscheint solches Interesse, solcher Enthusiasmus, ohne den der Mensch nichts leistet, als eine Vergötterung des Endlichen. Das Studium der Naturwissenschaft brachte nur Früchte,

als die Teleologie, die Bacon in der Physik eine unfruchtbare, gottgeweihte Jungfrau nannte, verbannt wurde, als ein freies, reines Interesse an der Natur erwachte. Grofses, Unsterbliches leisteten die Künste und Wissenschaften überhaupt nur da und dann, wo und wann sie rein *um ihrer selbst willen* verehrt und betrieben wurden. Aber wegen dieser seiner unbedingten, freien Tendenz ist der künstlerische, der wissenschaftliche Geist nichts weniger als ein irreligiöser Geist. Im Gegentheil: nur der, welcher die Wissenschaft *um ihrer selbst* willen betreibt und liebt, betreibt die Wissenschaft *mit Religion.* Wird die Religion nicht in diesem umfassenden Sinne, sondern als eine exclusive, apparte, von aller sonstigen menschlichen, wenn auch noch so reinen und edlen Thätigkeit abgesonderte Thätigkeit erfafst, wird sie in *dem* Sinne erfafst, in welchem sie früher die Gemüther beherrschte, so können Wissenschaft und Kunst unmöglich emporkommen. Eben defswegen bedurfte auch der Deutsche, um sich zur Philosophie *als solcher* zu erheben, des Vorangangs und der Erregung der Ausländer, denen, wie namentlich den Italienern (abgesehen von andern Gründen) die eigenthümliche Natur des Katholicismus, der sich mehr in die Aeusserlichkeit hinausschlägt, während der Protestantismus sich aufs Gemüth legt, die Freiheit des Geistes erleichterte, und die sich daher eher als die Deutschen zur Philosophie erhoben. [2]

§. 1.

Charakteristik Leibnitz's.

Der bedeutungsvolle Mann, der sich zuerst in Deutschland zu einer selbstständigen und selbstthätigen, produktiven Philosophie erhob, ist Gott-

fried Wilhelm Leibnitz (geboren gegen das Ende des dreifsigjährigen Religionskrieges 1646 zu Leipzig, der Sohn eines dortigen Universitäts-Professors, gestorben 1716), ein Universalgenie ohne Gleichen, der personificirte Wissenstrieb, der literarische Mittelpunkt seines Zeitalters, schon als Jüngling, ja als Knabe fast ein Gelehrter und Philosoph. Er selbst rechnet sich zu den so seltenen puellis eruditis, und erzählt von sich, dafs er als Knabe an einem Tage ein lateinisches Pfingstgedicht von 300 Versen ohne Elision verfertigt, und schon vor seinem siebzehnten Jahre schriftliche Proben von philosophischen Speculationen gegeben habe. [3] Livius, obwohl von seinen Lehrern ihm verboten, und Virgilius, den er noch im hohen Alter fast vollständig auswendig wufste, waren die Lieblings-Schriftsteller des Knaben. Schon im fünfzehnten Jahre ging er auf die Universität, zuerst in seiner Vaterstadt, dann in Jena. So elend der geistige, wie politische Zustand Deutschlands unmittelbar nach dem dreifsigjährigen Kriege war, so fand er doch hier Männer, die ihn befriedigten und nicht ohne Einflufs auf die Bildung und Entwicklung seines Geistes blieben. Diese Männer waren besonders Jacob Thomasius, der Vater des nachher so berühmt gewordenen Christian Thomasius, und der Mathematiker Erhard Weigel. Jener war — damals eine Seltenheit — ein gründlicher Kenner der Geschichte der Philosophie, namentlich der griechischen Philosophie. Er trug ihre Geschichte schon als eine Geschichte der Philosophie, nicht blos der Philosophen vor. Valde adplaudebam olim juvenis Jacobo Thomasio, insigni viro, qui historiam non tantum philosophorum, sed et philosophiae mihi tractare videbatur *). Ihm verdankte Leibnitz offenbar sein frühzeitiges

*) Op. Omn. T. V. Ep. ad J. Ch. Wolfium.

Studium der griechischen Philosophie, namentlich des Aristoteles. Es gesteht Thomasius, in seinen Briefen an ihn, selbst ein, dafs er ihm viel schuldig sey: ingratus sum, si multa tibi debere negem. Erhard Weigel verband mit der Mathematik die pythagoräische Philosophie, und suchte den Aristoteles mit den neuern Philosophen zu vermitteln. Ehrenvoll erwähnt seiner Leibnitz an mehreren Stellen seiner Schriften *). Er wirkte besonders anregend auf ihn, und veranlafste ihn zu eignen Gedanken, namentlich in der Mathematik, wie zur Erfindung seiner binären Arithmetik. Brucker in seiner Vita Leibnitii glaubt es auch diesem Manne zuschreiben zu dürfen, dafs Leibnitz schon frühzeitig auf den Gedanken kam, die alte Philosophie mit der neuern zu vermitteln. Aber diese Idee, wenn sie auch schon in Weigel lebte, mufs doch zugleich als ein Grundeigenthum Leibnitz's angesehen werden, wie denn überhaupt L. in allen Stücken ein so reiner Spiegel seiner metaphysischen Principien, ein so monadisches Wesen ist, dafs alles, was scheinbar von Aussen in ihn kam, auf seinem eignen Grund und Boden gewachsen war, dafs seine Receptivität nur seine selbsteigenste Activität war. Er führte diesen Gedanken besonders in seinen Briefen an Thomasius aus, brachte jedoch die Versöhnung zwischen den Alten und Neuen nur in der Art zu Stande, dafs er den Aristoteles im Sinne der mechanischen, (cartesischen) Philosophie interpretirte. Indefs bleibt es immer eine bemerkenswerthe Erscheinung, dafs, während in Frankreich, England, Italien die neuere Philosophie mit einer gänzlichen Verwerfung der alten oder doch wenigstens, wie in Italien, der aristotelischen Philosophie beginnt, sie in Deutschland auf

---

*) Z. B. Theodicée §. 324. §. 212. und Op. Omn. T. VI. p. 311.

das Studium, und zwar ein lebendiges, assimilirendes Studium der griechischen, besonders der aristotelischen Philosophie sich basirt. [4] Oberflächlich ist es deſswegen, die Deutschen auf die Ausländer als diejenigen hinzuweisen, welche der Philosophie die Erfahrung zugefügt hätten. Die der Philosophie zunächst liegende und zur Basis dienende Empirie ist ihre eigene Geschichte. Bei jeder Gelegenheit tadelt daher Leibnitz die Reformatoren der Philosophie darüber, daſs sie die alte Philosophie verwürfen, statt zu verbessern und auf ihr fortzubauen. Illustres illi philosophiae instauratores hodierni eo potius occupantur, ut sua sibi cogitata et inventa praeclare constituant atque exornent, quam ut vetera et in scolis recepta Aristotelis scholasticorumque tradita poliant atque purgent. Quum tamen non sit e re philosophiae, vetera prorsus abjicere, sed emendare potius, et quod egregium est, qualia certe sunt innumera, et praesertim, quae ipso Aristotelis textu continentur, tolerare*). Er bezeichnet darum, zum Unterschiede von dem knechtischen Zeitalter der Philosophie, welches das barbarische Zeitalter der Scholastiker war, seine Zeit als das Jahrhundert einer ausgelassenen Freiheit (nimium licentiosum seculum), wo die Menschheit in das entgegengesetzte Extrem gefallen sei**). Einige warfen Leibnitz vor, daſs er nur aus Neid gegen die Neueren, und, um seine Philosophie um so mehr hervorzuheben, die Alten so anpreise, aber dieser Vorwurf ist zu unbegründet, als daſs er einer Widerlegung werth wäre.

Philosophie und Mathematik, *die* Wissenschaften, denen hauptsächlich Leibnitz seinen unsterblichen Ruhm verdankt, waren jedoch nicht die einzigen Gegenstände, die ihn in seiner Jugend,

*) De stilo philosoph. p. 22. Op. Omn. T. IV.
**) T. VI. p. 311.

wie in seiner späteren Lebenszeit, an sich zogen und beschäftigten. Er hatte einen schlechthin unbeschränkten Sinn und Trieb, eine Neigung zu allen Wissenschaften. Eine von seinem Vater ererbte und aus Büchern von allen Fächern bestehende Bibliothek gab ihm zu ihrer Befriedigung schon auf der Universität die beste Gelegenheit. Die Frucht dieses seines viel- oder vielmehr allseitigen Studiums, das er, semper ad discendum paratus*), sein ganzes Leben ununterbrochen hindurch, als ein wahres Perpetuum Mobile, mit rastloser Thätigkeit fortsetzte, war seine immense, überall gegenwärtige, bewundernswürdige Polyhistorie, — bewundernswürdig nicht sowohl der Gröſse, ihres Umfangs nach, als vielmehr ihrer Qualität wegen, denn es war nicht die Vielwisserei des todten Gedächtniſskrämers, sondern eine geniale, produktive Polyhistorie. Sein Kopf war kein Herbarium; seine Kenntnisse waren Gedanken, waren fruchtbare Zeugungsstoffe, animalcula spermatica. Alles in ihm war Geist und Leben; seine Consumtionskraft Produktionskraft. Er umfaſste nicht nur die verschiedensten, ja entgegengesetztesten Zweige des Wissens, sondern auch die verschiedenen Eigenschaften und Anlagen, auf denen sie allein sprossen und Früchte tragen. Alle Geistesgaben, die gewöhnlich nur getheilt sich finden, concentrirten sich in ihm: die Eigenschaften des abstrakten und praktischen Mathematikers, des Poeten und des Philosophen, des spekulativen und empirischen Philosophen, des Historikers und Erfinders — ein Gedächtniſs, das ihn der Mühe erhob, das was er einmal aufgeschrieben, je wieder nachzulesen, das mikroskopische Auge des Botanikers und Anatomen, und den freien Ueberblick

*) Ep. ad Seb. Kortholt. E. 175 in: Epist. ad Diversos. Chr. Kortholt. Lipsiae 1734.

des generalisirenden Systematikers, die Passivität und Receptivität des Gelehrten, und die Sprödigkeit und Kühnheit des Autodidakten und selbstständigen, auf den Grund dringenden Forschers. Duo mihi, sagt er selbst von sich, profuere mirifice, quae tamen alioqui ambigua et pluribus noxia esse solent. Primum, quod fere essem αὐτοδίδακτος, alterum, quod quaererem nova in unaquaque scientia, ut primum eam attingebam, cum saepe ne vulgaria quidem satis percepissem. Sed ita duo lucratus sum, primum ne animum inanibus et dediscendis implerem, quae autoritate potius docentium quam argumentis recepta sunt, alterum ut ne ante quiescerem quam ubi cujusque doctrinae fibras ac radices essem rimatus et ad principia ipsa pervenissem, unde mihi proprio Marte omnia quae tractabam invenire liceret *). Zu diesen seltenen Eigenschaften gesellte sich noch die merkwürdige, daſs ihm, wie er gleichfalls von sich selbst bemerkt, alles Leichte schwer, aber dafür auch alles Schwere leicht gewesen sei **).

Entsprechend dem Reichthum seines Wissens war die Vielheit und Mannigfaltigkeit seiner Lebensverhältnisse. Je mehr einer weiſs, desto mehr Verknüpfungspunkte hat er. L's. Polyhistorie aber setzte ihn mit aller Welt in Berührung, mit Gelehrten von allen Fächern, mit Menschen von allen Ständen, mit Soldaten, wie mit Künstlern, mit Fürsten, wie mit Handwerkern. Sie war es auch, die ihn auf Reisen nach Frankreich, den Niederlanden, nach England und Italien führte, die ihn an den churfürstlichen Hof zu Mainz als Rath, zum Herzog von Braunschweig und Lüneburg als Bibliothekar und Hofrath brachte, später daselbst zum Historiographen und geheimen Justizrath erhob,

---

*) Hist. et commend. Linguae charact. univers.
**) Otium hanoveran. p. 160.

die ihn in Wien adelte, und ihm die reichlichsten Einkünfte, die ihm selbst aus Rufsland durch Peter den Grofsen zuflofsen, verschaffte. Aber die Quelle des Ruhms und Glücks des Menschen war leider! die Quelle des Unglücks für den Gelehrten und Philosophen. Viele seiner wissenschaftlichen Arbeiten blieben unvollendet oder blofse Projekte, wie z. B. seine Nova Dynamices scientia, seine allgemeine charakteristische Sprache*). Namentlich mufste die Philosophie unter dieser Masse von Beschäftigungen leiden, nicht als ob ihre der philosophischen Thätigkeit oft geradezu entgegengesetzte Beschaffenheit seinen metaphysischen Sinn verdorben und beschränkt hätte. Im Gegentheil: er erhielt — Semper idem — stets rein und lebendig seinen idealistischen Sinn, er verlor die Metaphysik, als die höchste Wissenschaft, nie aus den Augen, und bei der unendlichen Elasticität seiner Geisteskraft die Geschicklichkeit zu ihr nie aus den Händen. Aber seine Thätigkeit war zu vielfach, zu mannigfaltig, als dafs er seine philosophischen Ideen in eine vollendete und zusammenhängende, systematische Darstellung und Entwicklung hätte concentriren können. Quam mirifice sim distractus, dici non potest. Varia ex archivis eruo, antiquas chartas inspicio, manuscripta inedita conquiro. Ex his lucem dare conor brunsvicensi historiae. Magno numero literas et accipio et dimitto. Habeo vero tam multa nova in mathematicis, tot cogitationes in philosophicis, tot alias literarias observationes, quas vellem non perire, ut saepe inter agenda anceps haeream et prope illud Ovidianum sentiam: inopem me copia facit**). Er sagt selbst an einer Stelle, dafs er mit seiner

*) Wer sich über dieses Projekt unterrichten will, vergleiche Tennemann, der hierüber die wichtigsten Stellen schon citirt hat.

**) T. VI. p. 59. 102. u. T. V. p. 114.

Theodicée und seinen übrigen Aufsätzen und Abhandlungen nur Vorläufer, avantcoureurs, seiner Philosophie gegeben habe *). Er arbeitete nicht an seiner Philosophie wie an einem fortlaufenden Werke, sondern er warf gleichsam seine besten Gedanken, nur so wie sie sich gelegenheitlich ihm darboten, auf zerstreute Zettelchen hin, die man mühseblig zusammensetzen mufs, um auch nur ein fragmentarisches Ganzes herauszubringen. Seine Philosophie ist eine Milchstrasse voller herrlicher und glänzender Gedanken, aber kein Sonne- und Planetensystem.

Zudem mufsten die mannigfaltigen Beziehungen, in die ihn seine πολυπραγμοσύνη versetzte, die Freiheit des Philosophen beschränken. Beziehungen, Verhältnisse bringen unvermeidliche Rücksichten mit sich. So verschwieg Leibnitz aus Rüchsichten gegen den Kaiser und die Churfürsten, worüber man ihm übrigens keine Vorwürfe machen kann, dafs er der Verfasser eines Schriftchens de jure suprematus ac legationis Principum Germaniae sei, worin er die Rechte der kleineren Fürsten in Schutz nahm. So schreibt Leibnitz aus Berlin an Fabrizius vom Jahre 1706, dafs er an den damaligen Festlichkeiten und Lustbarkeiten des Hofes, ungeachtet seines Widerwillens gegen dergleichen Vergnügen, Theil nehmen müsse, um für keinen Stoiker oder Sonderling zu gelten, und beklagt sich über den Verlust der Zeit, des kostbarsten aller Güter. [5] Aber solche äusserliche Rücksichten sind noch die unschädlichsten. Weit gefährlicher sind die, welche aus Schonung, Achtung oder Verbindlichkeit gegen die Personen, mit denen man verkehrt, sich dem Denken selbst unwillkührlich mittheilen. Cartesius verliefs sein Vaterland, hauptsächlich defswegen, um den zahlreichen Connexionen, denen er dort ausgesetzt war, zu

*) T. VI. p. 285.

entweichen, und wechselte selbst in Holland einen Ort um den andern, um verborgen zu bleiben. Spinoza nahm die in Heidelberg ihm angebotene Professur nicht an, um die Libertas cogitandi nicht aufzugeben. Leibnitz aber verwickelte sich so sehr in das Garn der Beziehungen, daſs wir von ihm fast nur wissen und haben, was und wie er für Andere war und dachte, nicht was und wie er an und für sich selber dachte. Er stellte seine Gedanken nicht nur in Briefen dar, in gelegentlichen Aufsätzen, in Streitschriften, wo er stets auf die Personen, an oder gegen die er schrieb, Rücksicht nahm — selbst seine gröſsern Werke, seine Theodicée und seine Nouveaux Essais sur l'entendement beziehen sich, jene auf Bayle, diese auf Locke — sondern er concipirte schon gröſstentheils seine Gedanken, wenigstens in Bezug auf ihre Darstellung, in dem Conversationslexicon seines Kopfes mit Rücksicht, wenn auch wohl nicht immer gerade auf bestimmte Personen, doch stets auf seine Zeit. Er dachte mehr relativ, als absolut. Wir haben von ihm keine unabhängige, beziehungslose, absolute Darstellung seiner Philosophie.

Aber dessen ungeachtet ist es nicht nöthig, etwa bei Leibnitz zu einer kantischen Trennung zwischen Leibnitz *an sich* und Leibnitz *für uns* unsere Zuflucht zu nehmen. Eben dieser unendliche Reichthum an Beziehungen ist das Wesen seines Geistes selbst; er ist das treue Ebenbild seiner Monade, deren Wesen es ist, alle andern Wesen idealiter zu enthalten, in sich abzuspiegeln, mit allen Dingen in einem idealen Verkehr und Verhältniſs zu stehen. Die Rücksichten, die er nahm, sind keine angenommene, seiner Natur fremde; er war in allen seinen Schranken und Verhältnissen frei, bei sich selbst, weil sie in seinem Wesen lagen; er wuſste sich in Alles zu schicken, weil seinem universalen Sinne nichts fremd, nichts ein wirklicher Gegen-

satz war. Können wir ihn auch in Betreff der Orthodoxie seiner Zeit nicht frei sprechen von einer zu grofsen Schonung gegen manche Vorstellungen der Dogmatik und einer gewissen ängstlichen Rücksichtsnahme, die wir übrigens hinlänglich entschuldigt finden werden, wenn wir die damalige Zeit bedenken, eine Zeit, wo ein Augustin noch eine solche Autorität war, dafs Leibnitz es für nöthig hielt, sich wegen seiner von ihm abweichenden Ansichten zu entschuldigen, so hat er doch auch hierin keineswegs sich selbst und die Wahrheit verläugnet. [6] Was L. nicht um seiner selbst willen werth war, das hatte für ihn um seiner Beziehung auf einen höhern Zweck willen Werth. So nahm er die Orthodoxie in Schutz, weil er für seine Zeit das Interesse der Religion an sie geknüpft fand. Die Religion selbst aber erfafste er in einem Sinne, in welchem allein der Geist sich mit ihr versöhnen kann, und der Segen der Wahrheit auf ihr ruht, in ihrer Identität mit der *Vernunft*. Bien loin que nôtre religion soit contraire (à la raison), c'est plûtot en raison, qu'elle est fondée. Sans cela pourquoi prefererions nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des Bramines *)? Religionis *primaria* et *perpetua* capita.... ratione niti debent **). Ueberdem hielt sich Leibnitz nirgends an den unmittelbar nächsten, buchstäblichen, sondern an den möglichen innern Sinn. Für seinen reinen, idealistischen Geist gab es nichts Ausgemachtes, Todtes, Dogmatisches, Faktisches. Alles ist ihm nur Symbol; die wahre Bedeutung, der Sinn der Dinge liegt für ihn nur im Geiste selbst. Er ist ein Alchymist, der in den gemeinsten Stoffen, selbst im Mist der Scholastiker — seine eignen Worte

---

*) Otium Hanov. p. 112. u. Nouveaux Essais p. 463.
**) Opp. Omn. T. II. P. II. p. 157.

— noch Gold findet. Es gibt für ihn keinen undurchdringlichen Stoff, keine Gränze des Geistes, der Vernunftthätigkeit. Kein Ding ist ihm zu schlecht und gering, keines leer und gedankenlos. Er weiſs von keinem Vakuum. Alles was werth ist, zu sein, ist auch werth gewuſst zu werden, sagt Bacon, und Giordano Bruno: Kein Ding ist so klein und geringe, daſs nicht noch Geist in ihm wohnte. Diese Sätze sprechen Leibnitz's Wesen aus. Alles ist ihm Mittel zu einem höhern Zwecke, die Wissenschaft zu fördern in allen ihren Zweigen sein einziges Ziel in allen seinen Beziehungen und Verhältnissen. Selbst die Spiele findet er würdig der Aufmerksamkeit des Philosophen, weil sie das Denken befördern. *Thätigkeit* ist das Princip seiner Philosophie. Thätigkeit ist ihm der Grund der Individualität, der Grund, daſs nicht *eine* Substanz, sondern Substanzen sind; alle Wesen sind ihm nur unterschiedene Arten der Thätigkeit, deren höchste Art das Denken ist, das daher der Zweck des Lebens ist, — Nous sommes faits pour penser — der Zweck der Kunst, die Kunst der Künste ist *). Thätigkeit ist das Wesen seines Geistes und Charakters. Er ist der Actus purus der Scholastiker als eine menschliche Persönlichkeit. Gleichgültig ist ihm der Stoff, das Ding und seine Qualität an sich, gleichgültig, ob es eine Sackuhr oder Rechenmaschine oder eine Fliege oder ein philosophisches System ist, weil es für seinen thätigen Geist noch immer eine unendliche Materie des Denkens ist, weil jedes Ding nur durch die Kraft des Geistes gerüttelt und geschüttelt zu werden braucht, um spirituöse Eigenschaften zu entwikeln, weil kein Ding für ihn beschränkt und isolirt dasteht. Wo Andere aufhören zu den-

---

*) T. V. p. 564.

ken und zu unterscheiden, wo ihnen ein absolutes Dunkel entgegentritt, da beginnt er erst recht zu denken und zu sehen; die Materie ist ihm nicht nur theilbar, sondern wirklich getheilt bis ins Unendliche; was Andern nur als verworrne, todte Masse erscheint, da erblickt er noch gegliedertes Leben, in jedem Wassertropfen noch einen Fischteich voller lebendiger Wesen; selbst aus seiner Kaffeetasse schäumt ihm der Kelch unendlichen Lebens entgegen. [7] Nichts ist für ihn todt, unorganisch in der physischen Welt, nichts absolut schlecht, verwerflich, falsch in der geistigen und moralischen Welt: die Welt ist ihm die beste Welt; Alles erblickt er nur im Zusammenhang, überall darum Harmonie, das Ueble für sich als gut in der Verbindung; Alles hat für ihn seinen zureichenden Grund. Keine Materie im Sinne eines μὴ-ὂν des Geistes, kein Chaos ausser nur dem Scheine nach, nichts Sinn- Zweck- und Bedeutungsloses existirt für ihn; *daher* die ungetrübte Heiterkeit, die idealistische Klarheit seines Geistes, die Erhabenheit seiner Seele, die kein anderes Interesse als das Interesse der Wahrheit und Wissenschaft erfüllte, seine glückliche Gemüthsart, die nichts wufste von den Affekten des Abscheus, der Verachtung, des Hasses, seine Toleranz, sein milder Sinn, der Alles nur zum Guten deutete. Er schildert sich selbst: Je ne méprise presque rien. — Nemo est ingenio minus quam ego censorio. Mirum dictu: probo pleraque, quae lego. Mihi enim gnaro, quam varie res accipiantur, plerumque inter legendum occurrunt, quae scriptores excusant aut defendunt. Ita rara sunt, quae mihi legenti displiceant, etsi alia plus aliis placeant. — Natura atque instituto ita comparatus sum, ut in aliorum scriptis potius quaeram profectus meos quam defectus alienos. — Non admodum refutationes quae-

rere aut legere soleo *). Wie in der Literatur, so war er auch im Leben. Seine Freunde rühmten von ihm, daſs er nie von Jemand übel geredet, sondern Alles in einem guten Sinne ausgelegt habe. Schön und der Wahrheit gemäſs spricht sich der alte Brucker in dieser Beziehung über Leibnitz aus. Accessere, sagt er, his intellectus dotibus animae virtutes haud paucae, quas valde praedicant, qui cum eo familiariter vixerunt vel qui commercio literario inito ejus consuetudine sunt gavisi. In quibus humanitatem et benevolentiam viri illustris bene cupientis omnibus et scientiarum juvandarum conatus, quibus posset modis, promoventis, huncque in finem consilia optima sine invidia suppeditantis prae reliquis suspiciendam esse putamus. Testem volumus innumeram epistolarum farraginem ad viros doctos cujuscunque generis scriptarum. In iis enim mira dulcedo atque lepor regnat lectores animum mire alliciens atque capiens, jucunditasque tanta, ut legendi fastidium obrepere vix possit. Quod non modo doctrinae varietati, qua velut floribus per hortum sparsis abundant, sed et humanitati et benevolentiae, quibus eas quasi melle condivit Leibnitzius, adscribendum est. Huic merito adjungimus aequitatem virorum doctorum meritis praestitam. Quamvis enim, ut erat animo magno et a servili admiratione vacuo, candide et aperte de summis quoque viris judicaret, eorumque naevos modeste reprehenderet, laudandam tamen et voluntatem esse censuit et justum tribuendum esse pretium iis, quae recte fecissent, statuit. Tantum autem ab invidia aberat, ut gloriam, quae ipsi debebatur, haud raro inter viros doctos divideret et ad gloriam capessendam non hortator modo sed et viae dux atque pararius adesset. [8] Sein Geist ist die reinste

*) T. VI. p. 211. p. 53. 64. 72. u. T. V. p. 247.

Humanität im edelsten Sinne des Worts, der Geist der Liebe, der Anerkennung, der Versöhnung, aber nicht jener trübseligen Versöhnung, die aus Unmacht des Geistes und Charakters die Gegensätze verwischt, sondern einer licht- und geistvollen, erkenntnifsreichen, begriffsgemäfsen Versöhnung. Medium tenuere beati. Leibnitz gehört zu diesen Glücklichen. Ueberall, sei es in der politischen oder wissenschaftlichen oder religiösen Sphäre sehen wir ihn den Mittler zwischen den Extremen machen; er steht immer über den Gegensätzen, nie innerhalb derselben, er ist Richter, nicht Parthei. So schlichtete er, um nur einzelne Beispiele anzuführen, die Frage über die interessirte und uninteressirte Liebe, die in Frankreich und später auch in England die Theologen in zwei Partheien getheilt hatte, durch die richtige und schöne Definition, die er von der Liebe gibt, als in welcher ein Wesen gleichsam nolens volens, ohne Absicht und Rücksicht auf sich, durch sein interesseloses Wohlgefallen am Gegenstande sich selbst beglücke. Amare, sagt er, sive deligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. Unde difficilis nodus solvitur, magni etiam in Theologia momenti, quo modo amor non mercenarius detur, qui sit a spe metuque et omni utilitatis respectu separatus. Scilicet quorum felicitas delectat, eorum felicitas nostram ingreditur. Nam quae delectant, per se expetuntur. Et uti pulchrorum contemplatio ipsa jucunda est, pictaque tabula Raphaelis intelligentem afficit, etsi nullos census ferat, adeo ut in oculis deliciisque feratur, quodam simulacro amoris, ita quum res pulchra simul etiam felicitatis est capax, transit affectus in verum amorem. Superat autem divinus amor alios amores, quod Deus cum maximo successu amari potest, quando Deo simul et felicius nihil est, et nihil pulchrius felicitateque dignius

intelligi potest. [9] So sehen wir auch Leibnitz in Betreff der Politik bei Gelegenheit der Streitigkeiten der Tories und Whigs den freien, keiner Parthei ausschliefslich ergebenen Mittler machen. Er schreibt an einen Engländer: Il n'y a que les extrêmités qui soint blamables dans les Tories, et dans les Whigs. Les moderés de part et d'autre s'accorderont aisément. Dites moi un peu, Monsieur, si les Tories modérés ne reconnoissent point qu'il y a des cas extraordinaires, où l'obeissance passive cesse et où il est permis de resister au Souverain, et si les Whigs moderés ne demeurent pas d'accord qu'il ne faut point venir legèrement ni autrement que par des grandes raisons à cette résistance. Il en est de même du droit héréditaire de la succession, dont il ne faut point se départir, à moins que le salut de la patrie n'y force les peuples, car de croire qu'il y ait dans ces choses un droit divin indispensable, c'est aller jusqu'à la superstition. — Vous savez mon sentiment sur ce qui est dû aux Souverains. Il ne faut point confondre l'eglise et la Nation. L'eglise en elle même doit une obéissance passive; le Regne de Jesus Christ n'est pas de ce monde; mais les nations ne sont pas obligées de se laisser ruiner par la caprice et la méchanceté d'un seul. Cependant il ne faut point venir à la résistance que lorsque les choses sont venues à des grandes extrêmités *).

Fassen wir sein ganzes Wesen in kurze Worte zusammen! Die erhabne Definition, die er von der göttlichen, der absoluten Gerechtigkeit gibt, dafs sie nichts andres ist, als eine der Weisheit conforme Liebe, spiegelt sein eignes Wesen ab, das nichts andres war, als eine der Vernunft conforme Liebe der gesammten Menschheit zu sich

*) VI. Lettre à Th. Burnet. 273. et p. 284.

selbst — die allumfassende, die pantheistische Liebe des denkenden, des wissenschaftlichen Geistes. Erkennen wir hierin die erhabne, die heilige Bestimmung und Bedeutung der Wissenschaft, deren reines Abbild Leibnitz war!

Der Glaube zerreifst die Menschheit, particularisirt, bornirt sie. Er hat mit teuflischem Frohlocken die göttlichsten, edelsten Geister des Alterthums als verdammte Heiden in die Hölle gestossen; er hat die gehässige Scheidewand zwischen Christenthum und Heidenthum gezogen, und, um sich behaupten zu können, zu allen Zeiten zu den Waffen der Bosheit, zur Verläumdung und Schmähung der ihm unerreichbaren Gröfse des Alterthums seine Zuflucht genommmen. Und diese Erscheinungen waren nicht äussere Zuthaten menschlicher Leidenschaften; der Glaube ist in seinem Princip particulär, er bornirt nothwendig den Menschen. Nur die Vernunft, die Wissenschaft macht den Menschen frei; nur die Wissenschaft hat die Menschheit erlöst, mit sich versöhnt, die ursprüngliche Identität derselben wiederhergestellt; die Verbindungen, die der Glaube zu Stande bringt, sind immer nur particuläre, exclusive. Nur der wissenschaftliche Geist war es, der selbst im Mittelalter noch in abgeschlofsner, klösterlicher Verborgenheit den Zusammenhang der heidnischen und christlichen Welt, die Einheit der Menschheit mit sich selbst bewahrte, und im merkwürdigen Contrast mit dem frommen Dünkel der Christen allen Bildungsstoff aus den spärlichen Ueberbleibseln des Alterthums sog. Nur der wissenschaftliche Geist war es auch, der, als von Neuem der Glaube die Menschheit in sich zerrissen hatte, die Differenzen des Glaubens mäfsigte und neutralisirte, und so die Menschheit wieder sich näherte und befreundete. Hierin liegt daher auch hauptsächlich die Gröfse und geschichtliche Bedeutung Leibnitz's, dafs er

ungeachtet der orthodoxen Beschränktheit seines Zeitalters nicht den Horizont seines Geistes durch die chinesische Mauer, die die Orthodoxie zwischen der heidnischen und christlichen Welt gezogen, sich begränzen liefs — so nimmt er sich der Heiden an, deren Tugenden der edelsten Selbstverläugnung die Verläumdungssucht Augustins mit diabolischer Verschmitztheit für vitia splendida ausgegeben hat, indem er in ihnen eine Liebe des Guten und Wahren rein um seiner selbst willen anerkennt, so der Inder, so der Chinesen, indem er über ihre Religion ein besseres Licht zu verbreiten sucht — hierin, dafs er einen neuen, bisher verschlofsnen Sinn, wenn auch nur zunächst in sich selbst, erweckte, den Sinn nicht mehr nur für das Abgesonderte, Partikuläre, Beschränkte, sondern für das Allgemeine, den Totalsinn der Menschheit, den *Sinn für das Universum*, dafs er namentlich nicht als historischer Gelehrter, sondern mit einem lebendigen Sinne, *dem* Sinne, dem das Vergangne nicht vergangen ist, die griechische Philosophie erfafste, und in der Totalität ihrer wesentlichsten Arten in Verbindung mit der neuern in sich zu reproduciren sich bestrebte, die Philosophie daher in einem *schlechthin universalen* Sinne, im Sinne der Philosophie aller Zeiten und Völker erfafste. „Ich habe gefunden, sagt er, dafs die meisten Schulen in einem guten Theil dessen, was sie behaupten, Recht haben, aber nicht eben so in dem, was sie *verneinen*. Die Formalisten, wie die Platoniker und Aristoteliker haben Recht, die Quelle der Dinge in den formellen und Zweck-Ursachen zu suchen. Aber sie haben Unrecht, die wirkenden und materiellen zu vernachläfsigen. Von der andern Seite haben jedoch die Materialisten Unrecht, die metaphysische Betrachtungsweise gänzlich zu verwerfen, und Alles nur durch das erklären zu wollen, was von der

Imaginationskraft (d. i. von der Geometrie) abhängt*)." „Ich denke, schreibt er an Bierling, nicht so verächtlich von Plato, seine Gedanken scheinen mir hie und da tief und gut zu sein. Auch dem Seneca und den Stoikern stimme ich in Vielem bei. Cartesius hat in seiner Moralphilosophie dasselbe gethan, und überhaupt bin ich der Meinung, dafs es besser und zweckmäfsiger wäre, sich nach dem umzusehen, was wir von den Alten beibehalten und zu unserm Nutzen verwenden sollten, als nach dem, was in ihnen zu tadeln ist. Kein berühmter Mann war je, der nicht vieles Lobenswürdige gesagt hätte. Auch viele Lehren der Akademiker und Sceptiker können mit Nutzen angewandt werden. So ist sehr wahr, was sie sagen von der Unbeständigkeit der sinnlichen Dinge, die mehr zu den Phänomenen (obwohl gesetzmäfsigen) als zu den Substanzen gerechnet werden müssen. Die Sinne sind nicht der Grund aller Erkenntnisse." „Auch Melissus und Parmenides sind gründlichere Denker, als man gewöhnlich glaubt." „Vortrefflich, schreibt er an Hansch, sind viele Gedanken Platos: wie dafs von Allem nur Eine Ursache ist, dafs in dem göttlichen Verstande eine Ideenwelt liegt, die auch ich die Region der Ideen zu nennen pflege, dafs das Objekt der Philosophie *τά ὄντως ὄντα* sind, nämlich die einfachen Substanzen, die ich Monaden nenne, und die, wenn sie einmal existiren, immer beharren, *πρῶτα δέκτικα τῆς ζώης*, als da sind Gott, die Seelen, und darunter besonders die Geister; die mathematischen Wissenschaften aber, als welche von den ewigen, im göttlichen Geiste gegründeten Wahrheiten handeln, bereiten uns auf die Erkenntnifs der Substanzen vor. Das Sinnliche aber, überhaupt das Zusammengesetzte ist vergänglich; es *wird* vielmehr nur, als es *ist* und besteht. Jeder

*) Lettre I. à M. Remond. de Montmort von 1714.
**) System Nouv. de la Nature et de la Communication des Substances. T. II. P. I. pag. 52.

Geist ferner enthält, wie Plato richtig sagte, in sich eine intelligible Welt; ja nach meiner Meinung stellt er sich diese sinnliche Welt vor, aber mit dem unendlichen Unterschied von dem göttlichen Geiste, daſs Gott Alles zugleich adäquat erkennt, wir aber nur sehr wenig deutlich erkennen, alles Uebrige in das Chaos unsrer dunkeln und verworrnen Vorstellungen eingehüllt ist. Der Samen aber von Allem, was wir lernen, liegt in uns. Ich glaube deſshalb, daſs Plato mit Aristoteles und Demokrit verbunden werden muſs, um zur wahren Philosophie zu kommen.“ „Die Wahrheit ist daher mehr verbreitet, als man gewöhnlich denkt, aber sie ist sehr oft geschminkt, und sehr oft auch verhüllt, und selbst geschwächt und verdorben durch Zusätze. Würde man diese Spuren der Wahrheit bei den Alten und überhaupt bei den Vorgängern bemerklich machen, so würde man Gold aus dem Kothe, den Diamant aus seiner Grube und das Licht aus der Finsterniſs hervorziehen, und das Resultat wäre eine gewisse ewige Philosophie *).“ Bei diesem seinem universalen Sinne für jede wesenhafte Gattung der Philosophie durfte darum Leibnitz mit vollem Rechte — denn es ist gleichgültig, ob diese Einheit eine unvollkommene ist, gleichgültig, ob seine einzelnen Lehren buchstäblich mit den Lehren des Plato oder Aristoteles übereinstimmen, oder nicht — von seiner Philosophie rühmen, daſs sie wie in einem perspectivischen Centrum alle Philosophieen in sich vereine: „den Scepticismus rücksichtlich der Unsubstanzialität der sinnlichen Dinge, den Pythagoräismus und Platonismus mit seiner Reduktion von allen Dingen auf Harmonieen oder Zahlen, Vorstellungen und Ideen, den Parmenides und Plotin mit

*) Lettre III. à M. Remond de Montmort.

ihrem *einem und demselben* Ganzen, ohne allen Spinozismus, die stoische Verkettung der Dinge im Einklang mit der Spontaneität, die Vitalphilosophie der Cabbalisten und Hermetiker, die überall Empfindung annehmen, die Formen und Entelechien des Aristoteles und der Scholastiker und doch die mechanische Erklärungsweise der besondern Erscheinungen nach Demokrit und der neuern Philosophie*).“ [10].

---

*) T. II. P. I. p. 79.

Darstellung und Entwicklung der Philosophie Leibnitz's.

§. 2.

Das Prinzip der Leibnitzischen Philosophie im Unterschiede von Spinoza.

Der Mittelpunkt der Leibnitzischen Philosophie ist, wie bei Spinoza, *der Begriff der Substanz*. „Der Begriff der Substanz, sagt Leibnitz, ist der Schlüssel der tieferen Philosophie." „So wichtig die Erkenntnifs der metaphysischen Begriffe überhaupt ist, wie der Relation, der Ursache, der Action, welche die Menschen leider! nur zu sehr vernachlässigen, ob sie gleich häufig genöthigt werden, sie anzuwenden, und sie für die allerbekanntesten halten, ob sie gleich höchst dunkel und zweideutig bestimmt sind: der wichtigste ist der der Substanz, denn von der richtigen Erfassung desselben hängt die Erkenntnifs Gottes, der Seelen und des Wesens des Körpers ab." Aber Leibnitz *bestimmt wesentlich anders* den Begriff der Substanz, als Spinoza, Malebranche und überhaupt die cartesische Philosophie. Die Definition derselben von der Substanz war: dafs das, was unabhängig für sich allein, ohne an etwas anders zu denken, begriffen werden könne, Substanz sei. Er bemerkt jedoch dagegen, dafs man etwas selbstständig fassen könne,

ohne dafs es defswegen Substanz sei. „Z. B. die Kraft zu handeln, das Leben, die Undurchdringlichkeit sind etwas Wesentliches und Primitives zugleich, und man kann sie vermittelst der Abstraction unabhängig von andern Dingen und selbst von ihren Subjecten denken. Ja die Subjecte werden nur vermittelst solcher Attribute gedacht. Und doch sind diese Attribute von den Substanzen, deren Attribut sie sind, verschieden. Es gibt daher Dinge, die, ohne Substanzen zu sein, doch nicht weniger unabhängig, als die Substanz selbst, gedacht werden können.“ Der Begriff der Substanz empfängt nach ihm sein Licht nur vom Begriffe der *Kraft* und zwar der *thätigen Kraft*. Denn diese ist wohl zu unterscheiden von einem blossen Vermögen, wie z. B. das Vermögen der Scholastiker war. „Die Fähigkeit nämlich oder das active Vermögen der Scholastiker ist nichts anders als eine nahe Möglichkeit zu handeln, die jedoch noch eines Antriebs und gleichsam Stachels von Aussen bedarf, um zur Thätigkeit überzugehen. Aber die thätige Kraft enthält in sich eine gewisse *Entelechie* [10] und Thätigkeit, steht zwischen der Fähigkeit zu handeln und der wirklichen Handlung selbst in der Mitte, und hat einen *Trieb* in sich, daher sie *durch sich selbst* in Handlung übergeht, ohne dazu etwas Andres noch zu bedürfen als die blosse Hinwegräumung eines äusseren Widerstandes“ „so dafs die Handlung erfolgen mufs, wenn nichts sie verhindert.“ „Die wahre Kraft ist niemals eine einfache Möglichkeit. Trieb und Handlung ist stets mit ihr gesetzt.“ Denn „die Handlung ist nichts weiter als die Ausübung der Kraft.“ Er polemisirt daher gegen den Cartesianismus, — so unter Anderm in einer interessanten Abhandlung gegen den zu seiner Zeit berühmten Physiker Chr. Sturm — welcher die selbstständige Kraft der Dinge aufhob, alle Cau-

salität und Thätigkeit Gott nur beilegte, und behauptet, dafs „die Substanz selbst der Dinge in ihrer Kraft zu handeln und zu leiden liege. Die Dinge wären nur flüchtige Modificationen und Phantasmen der einen göttlichen Substanz, wenn ihnen diese Kraft abginge, oder Gott selbst wäre die einzige Substanz — eine Lehre pessimae notae —.“ „Was nicht handelt, was keine thätige Kraft in sich hat, ist schlechterdings keine Substanz.“ Bei jeder Gelegenheit macht er diesen Begriff — das Princip seiner Philosophie — geltend, und spricht es auf die mannigfaltigste und bestimmteste Weise aus. So schreibt er an Pelison: „die Substanz kann nicht ohne Thätigkeit sein,“ an Bourguet: „man kann nicht sagen, was die *Existenz* einer Substanz seyn soll, wenn man ihr die Thätigkeit nimmt,“ in seinem Specimen Dynamicum: „Handeln ist der Charakter von Substanzen,“ in seiner Theodicée: „wenn man die Thätigkeit den Substanzen nimmt, und sie daher mit den Accidenzen verwechselt, so verfällt man in den Spinozismus, der ein übertriebener Cartesianismus ist,“ an Hansch: „die Thätigkeit allein begründet eine *eigne Substanz*,“ an Fr. Hofmann: „nur durch die Kraft zu handeln kann man die Dinge von der göttlichen Substanz unterscheiden,“ in seinen Essais Nouveaux: „die Thätigkeit gehört zum Wesen der Substanz.“ „Erklärt man die Thätigkeit als das, was freiwillig in einer Substanz und aus ihren eignen Kräften geschieht, so muss jede eigentliche Substanz immer thätig seyn,“ in seinen Principes de la Nature et de la Grace definirt er die Substanz als „ein der Handlung fähiges Wesen.“

Der Begriff der Substanz ist dem Leibnitz, wie wir sehen, unzertrennlich von, ja, streng genommen, identisch mit dem Begriffe der Energie, der Kraft, der Thätigkeit, bestimmter der Thätig-

keit *durch sich selbst,* der Selbstthätigkeit. Diese kann aber nicht von dem Begriffe der Unterscheidung abgetrennt werden. Ein selbstthätiges Wesen ist nicht nur ein in sich selber — denn in einem Wesen, das nur einfach, ohne innre Verschiedenheit wäre, könnte begreiflicher Weise keine Thätigkeit Statt finden — sondern auch von Anderem unterschiednes Wesen. Wodurch entsteht denn überhaupt dem Menschen der Begriff der Krafft? durch Bewegung. Leibnitz nennt selbst die Monade Bewegungskraft Vis motrix. Und worauf reducirt sich die Bewegung? auf den Unterschied. — Der Unterschied in der Form der Räumlichkeit heisst Trennung, Bewegen sich von einem Ort Trennen, Entfernen. Der Mensch erhebt sich nur durch die Anschauung der Bewegung, indem er nämlich wahrnimmt, dafs sich Etwas von andern Dingen abtrennt, seinen Zusammenhang mit ihnen unterbricht, aus der Masse, mit der es gleichsam wie ein Wassertropfen mit dem andern verflossen war, als ein punctum saliens hervortritt, zum Gedanken eines für sich seienden, eines selbstständigen und selbstthätigen Wesens. Ein Insekt, das mit dem Blatte oder Stamme, worauf es lebt, gleiche Farbe hat, entgeht unsern Blicken. Erst durch die Bewegung sticht es uns mit der epigrammatischen Spitze seines Fürsichseins in die Augen. Daher ist der *unterste Begriff der Freiheit* der Begriff der Bewegung; daher bethätigt sich das erste Selbst- und Freiheitsgefühl als die Lust an der Bewegung, wie diefs die rohen oder sinnlichen Völker, die Kinder und selbst viele Thiere beweisen, welche den Genufs der Bewegung — den geistigsten materiellen Genufs — jedem andern Genufse weit vorziehen. Wo also das Princip der Unterscheidung mangelt, da mangelt auch das Princip der Selbstthätigkeit. Ja Selbst bin ich

eben nur im Unterschiede von Andern; nimm mir meinen Unterschied, so nimmst du mich mir selber; und meine Thätigkeit ist nur Selbstthätigkeit, indem ich sie als *meine* weiſs und von der eines Andern, welche auf mich sich erstreckend mir als Leiden erscheint, unterscheide oder unterscheiden kann. Unabsonderlich von der Selbstthätigkeit ist daher die *Individualität*, die *Einzelheit*. Mit der Einzelheit ist aber zugleich Vielheit gesetzt. Ein Einzelnes für sich allein ist undenkbar. Wie der Begriff des Atoms an sich der Begriff von Atomen ist, so der Begriff des Individuums der von Individuen. [12]

Die Substanz des Spinoza ist nicht eine einzelne Substanz, oder der Begriff der Einzelheit und Individualität mit ihr verträglich. Er sagt selbst (Epistola L.), daſs der keine wahre Idee von Gott habe, oder wenigstens uneigentlich rede, der sagt, Gott sei Einer oder einzig, weil seine Existenz sein Wesen selber sei, und von seinem Wesen sich keine allgemeine Idee bilden lasse; denn nur rücksichtlich seiner Existenz, aber nicht seines Wesens könne ein Ding eines oder einzig genannt werden, indem die Dinge nur erst dann, wenn sie auf einen gemeinschaftlichen Begriff gebracht wären, unter Zahlen befaſst würden. Indem Leibnitz daher das Wesen der Substanz nur in die Kraft der Selbstthätigkeit setzt, und diese von Einzelheit, von Individualität unzertrennlich ist, so haben wir mit dem Begriffe der Substanz, wie Leibnitz ihn erfasst, nicht mehr Eine (allgemeine) Substanz, sondern vielmehr eine jede bestimmte Anzahl überschreitende Fülle von Substanzen. „Alles, was handelt, sagt er, ist nothwendig eine *einzelne* Substanz." „Was keine thätige Kraft, keine *Unterscheidbarkeit* oder kein Prinzip des Unterschieds in sich hat, kann schlechterdings nicht Substanz sein." „Die gemeinen Philosophen

haben sich geirrt, wenn sie glaubten, dass es Dinge gäbe, die *nur* der Zahl nach, oder dadurch, dass sie *zwei* sind, verschieden wären — ein Irrthum, aus dem ihre Perplexitäten hinsichtlich des Princips der Individuation entsprangen." „Ausser dem Unterschiede der Zeit und des Ortes gibt es ein *innerliches Princip des Unterschiedes*. Wenn daher gleich die Zeit und der Ort, d. h. das Verhältniss nach Aufsen uns zur Unterscheidung *der* Dinge verhilft, die wir nicht durch sie selbst unterscheiden, so hören doch deſswegen die Dinge nicht auf, *in sich selbst* unterschieden zu sein. Ja statt daſs wir durch Raum und Zeit die Dinge, unterscheiden wir vielmehr durch die Dinge Raum und Zeit, da sie an und für sich selber vollkommen gleichförmig sind." „*Das Princip der Individuation*, welches eins ist mit dem Prinzip der absoluten *Specification*, durch welches ein Ding so bestimmt wird, daſs es von allen andern unterschieden werden kann, läſst sich in den individuellen Dingen auf das obenerwähnte *Princip der Unterscheidung* zurückführen. Wenn zwei Individuen vollkommen gleich und ähnlich, mit einem Worte durch sich selbst *ununterscheidbar* wären, so gäbe es kein Princip der Individuation, ja es gäbe sogar keine individuelle Unterscheidung und keine verschiedenen Individuen." Als ein allgemeines Gesetz läſst sich daher der Satz aussprechen, daſs es „in der Welt nicht zwei Wesen gibt, die absolut ununterscheidbar wären." Es umfaſst ebenso die Geister- als Körperwelt. „Die Seelen sind ursprünglich, in sich selbst, abgesehen von ihren Körpern, unterschieden von einander." Und die Materie muſs man sich nicht „als gleichförmig und identisch vorstellen. Es ist vielmehr gewiſs, daſs es nirgends wo eine vollkommene Gleichheit gibt. Aristoteles ist darum tiefer, als man glaubt, wenn er annimmt, daſs auſser der örtlichen auch

noch eine qualitative Veränderung nöthig, und die Materie nicht überall sich gleich sei, um nicht unveränderlich zu bleiben. Auch die Atomistik hat insofern etwas Wahres in sich, als sie wenigstens einiger Maſsen Unterschiede in die Materie setzt, indem sie behauptet, daſs sie hier theilbar, dort untheilbar, hier voll, dort aufgesprungen sei," obwohl gerade das Princip des Unterschieds es ist, welches die Atomistik aus der Natur verbannet. Denn „wenn es Atome d. h. vollkommen harte und vollkommen innerlich unveränderliche Körper gäbe, und ihr Unterschied von einander nur in der Gröſse und Gestalt läge: so wäre es möglich, dass es Atome von derselben Gestalt und Gröſse, folglich solche gäbe, die *an sich selbst* ununterscheidbar wären, und nur durch äuſserliche Benennungen oder Zeichen, die keinen innern Grund hätten, unterschieden werden könnten, was aber den wichtigsten Vernunftprincipien widerstreitet."

Spinozas Wesen ist die Einheit, Leibnitzens der Unterschied, die Distinction. Der Unterschied ist ihm die *Wurzel, das Princip, das Wesen der Wesen* und *Dinge*. Er verbindet *unmittelbar* mit der Einheit den Begriff des Unterschieds; er setzt die Einheit nur als *sich von sich selbst*, also von *andern Einheiten* unterscheidende, als nur *im Unterschiede* sich als Einheit *bethätigende* Einheit, er setzt die Einheit als eine einzelne, individuelle Einheit zum Principe. Er individualisirt die Substanz oder versubstanzialisirt das Individuum, — das Individuum ist ihm das Wesen — er behält daher auch nicht das Nomen appellativum der Substanz bei, sondern gibt ihr den Eigennamen: *Monade*, Monas. Mit Recht schreibt darum Leibnitz an Bourguet, der in seinen Principien Spinozismus wittern wollte: „ich begreife nicht, wie Sie zu dieser Beschuldigung kommen, denn gerade durch die Monade wird der Spinozismus umge-

stossen. Denn es gibt eben so *viele wahrhafte Substanzen*, als es Monaden gibt, statt daſs es nach Spinoza nur Eine einzige Substanz gibt. *Er hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe*, denn ohne sie wäre Alles vergänglich und verflüchtete sich in bloſse Modificationen und Accidenzen, weil den Dingen dann ein eigner Grund des Wesens und Bestehens, eine substantielle Basis abginge, die allein auf der Existenz der Monaden beruht.“ Und an eine fürstliche Dame: „wenn nur *eine einzige* Einheit wäre, d. h. Gott, so gäbe es keine Vielheit in der Natur; Er wäre allein. Aber da Sie begreifen, daſs die universale Seele oder vielmehr der allgemeine Geist, welcher die Quelle der Wesen ist, eine Einheit ist, warum sollte Ihnen der Begriff *besonderer Einheiten* Schwierigkeiten machen können? Denn im Begriffe der Einheit macht es keinen Unterschied, ob das Wesen ein besonderes oder allgemeines ist, oder vielmehr der Begriff der Einheit ist leichter mit einem *besondern* Wesen, als einem allgemeinen zu verbinden.“ Spinozas Philosophie ist die Philosophie der Erhabenheit. Spinoza faſst Alles in Einem untheilbaren, mit sich harmonischen, groſsen Gedanken zusammen; er ist ein Astronom, der in die Sonne der Gottheit mit unverwandten Blicken schaut, und versenkt in diesen majestätischen Anblick die Erde mit ihren Gegenständen und Interessen als ein Nichts aus dem Gesichte verliert. Er ist der Kopernikus der neuern Philosophie. Die Gottheit ist ihm nicht die Sonne des Ptolomäus, sondern der in sich ruhende Mittelpunkt, um den die Erde selbstlos taumelt, gleich einem Nachtschmetterling, der, fascinirt und betrunken vom Lichtreiz, die brennende Kerze umflattert, und endlich in ihre Flamme sich stürzt, als wäre er nur ein Accidenz dieser leuchtenden Substanz. Der Unterschied von Tag und Nacht ist ihm zu relativ, zu kleinlich, als daſs er hier-

hieraus auf ein eignes Centrum derselben reflectiren, und ihre Bewegung um sich selbst als ein wesentliches und wichtiges Moment hervorheben sollte. Spinoza ist als Philosoph Mathematiker. Seine Substanz ist — subjektiv-psychologisch ihren Ursprung erklärt — nichts anders, als das hypostasirte Wesen der mathemathischen Ruhe, Erkenntniſs und Evidenz, so sehr er auch allem Pythagoräismus fern steht, indem er die Zahlen für blosse Vorstellungsweisen und die Figuren für abstracte Denkwesen — entia rationis — erklärt. Er kennt keine andere Bewegung, kein andres Leben, als das mathematische Leben der Gestirne, als die ewige, sich gleichbleibende Bewegung der himmlischen Mechanik. Wahrheit und Realität hat seine Philosophie so gut, als die mechanische Bewegung der Himmelskörper eine Natur- und Vernunftwahrheit ist, aber auch nur *so viel*, als diese, denn es gibt noch andere Bewegungen, als diese. Die Philosophie Spinoza's ist ein *Telescop*, das die wegen ihrer Entfernung dem Menschen unsichtbaren Gegenstände vor das Auge bringt, die Leibnitzische ein *Mikroskop*, das die wegen ihrer Kleinheit und Feinheit unbemerkbaren Gegenstände sichtbar macht. [14] Auch die Leibnitzische Philosophie ist in vielen Stücken wahrhaft erhaben, aber in ganz anderer Weise: so wie die Bewunderung, die uns ein Blick durch das Teleskop in den fernen Himmel einflöſst, eine andere ist, als die Bewunderung, wenn wir vermittelst eines Microscops in einem Wassertropfen noch eine Menge der phantastischsten Thiergestalten erblicken. Die Welt des Spinoza ist ein achromatisches Glas der Gottheit, ein Medium, durch das wir nichts erblicken, als das ungefärbte Himmelslicht der Einen Substanz; die Welt des Leibnitz ein vieleckiger Krystall, ein Brillant, der durch sein eigenthümliches Wesen das einfache Licht

der Substanz in einen unendlich mannigfaltigen Farbenreichthum vervielfältiget und verdunkelt. Aber so erhaben es auch ist, den für das gemeine sinnliche Auge unterschiedslosen, einförmigen, todten Wassertropfen unter dem Mikroskop in einen Fischteich voll lebendiger Wesen sich verwandeln zu sehen, und in den kleinsten Antherenstäubchen einer Blume noch den goldnen Regen zu erblicken, mit dem Jupiter den Schoos der Danaë befruchtete: so leicht führt doch auch die mikroskopische Betrachtungsweise der Dinge ins Kleinliche hinein, zum Pedantismus, zum Scholasticismus der schlechtesten Art, der Sinnlichkeit. Bisweilen streift auch wirklich Leibnitz mit seinem Princip der Indiscernibilium und der Individuation an das Gebiet der Mikrologie. Namentlich ist aber seine Theologie in ihrer Beziehung auf Spinoza nicht selten das alte Weib des Thales, das ihn darüber ausschalt, daſs er über dem Blicke nach den Gestirnen die Dinge übersähe, die vor seinen Füssen lägen.

§. 3.

Das Princip der Leibnitzischen Philosophie im Unterschiede von der Cartesischen.

Sowie die Leibnitzische Philosophie sich durch die Monade von der Substanzlehre Spinozas, so unterscheidet sie sich durch eben dieses Princip von der Cartesischen Philosophie, und ihre Beziehung zu dieser ist daher nicht weniger wichtig. Die cartesische Philosophie unterschied aufs strengste Geist und Körper, und setzte das Wesen des Geistes nur in das Denken, und zwar in der (im ersten Bande entwickelten) Bedeutung des blossen Selbstbewuſstseins. Geist und Leben sind ihr — und zwar mit vollem Rechte — identisch; wo kein Geist, kein Leben. Indem

sie aber nur im Selbstbewufstsein Geist erblickte, mufste ihr Alles, was des klaren und deutlichen Selbstbewufstseins ermangelt, als leb- und seelenlose Materie, als Maschine erscheinen. Die Materie der Mathematik, die Ausdehnung ist ihr allein das Wesen der körperlichen Natur. Alles leitet sie ab von der Grösse, der Gestalt und der verschiedenen Anordnung der materiellen Theile vermittelst der Bewegung. Es war daher auch ganz consequent und richtig von seinem Standpunkte aus, wenn Cartesius selbst die Thiere für Maschinen erklärte, von seinem Standpunkte aus nicht mehr paradox und widersinnig, als wenn wir von unserm Standpunkte aus ihnen Vernunft absprechen, und sie daher als Thiere von der Societät der Menschheit ausschliessen. So sehr diese rein mechanische Betrachtungsweise der Natur nicht nur im Geiste des Cartesius, sondern überhaupt im Geiste seines und noch des spätern Zeitalters begründet, und schon dadurch — abgesehen von andern tiefern Gründen — historisch bedingt war, dass die ersten grofsen revolutionären Entdeckungen der Naturwissenschaft hauptsächlich nur das Gebiet der Astronomie und mathematischen Physik betrafen, die Quantität daher als die absolute Realität, als das einzige Principium cognoscendi der Natur im Geiste der Denker sich festsetzte: so fehlte es doch, da jede Zeit eine Totalität ist, und daher die ihrem herrschenden charakteristischen Geiste entgegengesetzten, erst in der Zukunft sich entfaltenden Momente in sich trägt, auch hier nicht an abweichenden, ja entgegengesetzten Anschauungen und heftigen Widersprüchen, und konnte es auch um so weniger daran fehlen, als es erhellt, dafs die Ausdehnung, obwohl sie die erste und eine wesentliche Bestimmung der körperlichen Natur ist, doch ein unzureichendes Princip, dass es im höchsten Grade einseitig ist, sie allein als das Wesen der Natur

zu setzen. So legte schon der englische Ritter Kenelme Digby, ein Zeitgenosse und Bekannter des Cartesius, obwohl er, wie Cartesius, von der Quantität als der Grundwesenheit der Körpernatur ausgeht, und auch darin mit ihm unter andern übereinstimmt, dass er alle Thätigkeit in den Körpern auf den Motus localis reducirte, seiner Physik realere Eigenschaften zu Grunde, indem er aus den Unterschieden der Dichtheit und Dünnheit, als den ursprünglichen Differenzen der ausgedehnten Substanz, die elementarischen und speciellen Qualitäten ableitet *). So warf der Engländer Henri More — ein mystisch-metaphysicirender Theologus —, der selbst mit Cartesius früher correspondirt hatte, heillosen Materialismus seiner Naturphilosophie vor, behauptete — so unter andern in einem Briefe an ihn —, dass die Materie ein *dunkles* Leben sei, und ihr Wesen nicht nur in der Ausdehnung, sondern in einer gewissen beständigen Thätigkeit bestehe, nahm ein geistiges, hylarchisches Princip an, und verwarf die mathematische oder mechanische Erklärungsweise der Naturphänomene, selbst der Schwere und Elasticität.**) So polemisirte, und zwar mit unbesonnener Leidenschaftlichkeit, der Franzose Petrus Poiretus, der früher selbst ein Cartesianer war, nachher aber ein Anhänger der bekannten Antoinette Bourignon wurde [14], und in den rohsten Mysticismus verfiel, gegen die cartesische Philosophie, besonders gegen die Realität der Mathematik in ihrer Anwendung auf die Physik ***). Auch Spinoza unterscheidet seine

*) Demonstratio immortalitatis animae rationalis sive tractatus duo philosophici etc. Parisiis, 1655. c. 1 u. 2 de Natura corporum c. 3. c. 14. §. 20. c. 27. §. 3. c. 32. §. 2. c. 5. §. 5.

**) Leibnitz Op. Omn. T. VI. p. 49.

***) De eruditione triplici, Solida, Superficaria et Falsa libri tres etc. Francof. et Lipsiae. 1708. Methodus P. I. §. 7. §. 30—33. Lib. II. §. 16.

Ausdehnung von der des Cartesius, und sagt, bei ihm bedeute sie eine göttliche Eigenschaft und Potenz, aus der daher, als einer solchen, die Existenz und Mannigfaltigkeit der Körper abgeleitet werden könne (Epistola 70 und 72). So opponirte ferner der neuplatonisirende gelehrte Cudworth wie allem Materialismus, so auch dem des Cartesius. Er tadelt ihn darüber, dass „er ohne Anwendung einer intelligenten Natur Alles nur aus einer nothwendigen Bewegung der Materie erklären wolle. Er kämpft besonders gegen die cartesische Reduktion aller Wesen auf zwei Klassen, die der denkenden und die der ausgedehnten, behauptet, dass es eine gewisse Art von Thätigkeit gäbe, die zwischen der körperlichen, äufserlichen Bewegung und der Lebenskraft, wie sie in den Thieren mit Selbstgefühl verbunden existirt, eine Mittelgattung bilde, und nimmt aufser und zwischen den Körpern und den sich fühlenden und bewufsten Seelen eine natura genetrix, eine vis plastica an, die aus sich wirke, wie die Seele, aber ohne dessen sich bewusst zu seyn, gleichsam nothwendig und magisch handle. Est simplex quaedam, sagt er, et interior efficacitas visque ex se ipso sese movendi, quae caret altera virtute illius rei, quam Graeci συναίσθησιν dicunt *)." So setzte auch der englische Arzt Glisson, welcher, den Spinoza ausgenommen, unter den genannten Gegnern des Cartesius der philosophischste Kopf ist, obwohl noch im Scholasticismus und manchen trüben und rohen Vorstellungen befangen, der nur mechanischen Betrachtungsweise der Natur eine lebendigere Anschauung entgegen. Die Tendenz seines Tractatus de Natura Substantiae Energetica, — eines eben so

*) Radulphi Cudworthi Systema Intellectuale hujus universi etc. ed. Joa. Laur. Moheimius. Lugduni Batavorum. Ed. II. 1773. T. I. p. 251. §. 331. p. 247. §. 26. T. II. p. 223 — 229 u. s. w.

seltnen als lesenswürdigen Werkes — ist: die Substanz in der Identität mit der Thätigkeit, dem Leben zu begreifen. Natura substantiae in genere est viva; die materielle Substanz, sagt er, ist daher nicht nur lebensfähig, sondern wirklich lebendig. Allen Substanzen kommen nach ihm drei ursprüngliche Vermögen: Vorstellung, Trieb und Bewegung, zu. Die Bewegung ist nach ihm nicht äusserlich zur Materie hinzugekommen, wie bei Cartesius, der die Materie nur durch Gott in Bewegung setzen lässt; sie quillt aus dem Schoose der Materie selbst hervor; sie ist ein ihr innerliches, immanentes Princip. Die materielle Substanz selbst ist das Princip der Bewegung. Gl. leitet daher auch die Bewegung der Erde um die Sonne und ihre eigne Axe, nicht wie Cartesius aus mechanischen Gesetzen, sondern aus einem innern Lebensbedürfnisse ab. Die tägliche Bewegung, sagt er, lasse sich zur Noth wohl aus dem Gesetze: Alles, was sich bewegt, bewegt sich immerfort, wenn ihm nicht ein äußerliches Hinderniß in den Weg tritt, erklären, keineswegs aber die jährliche, indem die Erde bald nach Süden, bald nach Norden sich wende, und an den Solstitialpunkten gleichsam von selbst wieder umkehre *).

Aber alle diese der Cartesischen Philosophie entgegengesetzten Tendenzen, auch Glisson nicht ausgenommen, der überdieß nur dem Campanella folgte, wie er selbst bekennt, ihn jedoch berichtigte, modificirte, und eigenthümlich seine Gedanken ausbildete, haben mehr oder weniger nur ein historisch- oder literarisch-philosophisches, kein rein philosophisches Interesse. Vom Gesichtspunkt der Philosophie in ihrer welthistorischen Entwicklung aus betrachtet, waren sie nur unbe-

*) Tractatus de Naturae substantiae energetica seu de Vita Naturae etc. Londoni 1672. cap. 18. cap. 24. Nro. 5. Nro. 27. pag. 355. cap. 16. Nro. 2. Ad Lectorem Nro. 8. u. s. w.

rechtigte Standpunkte. Das vom Weltgeiste, so zu sagen, privilegirte Principium cognoscendi der Natur war damals nur der Mechanismus. Als *bestimmte* Erkenntnifsweise der Natur war keine andre als die mechanische Erklärungsweise gegeben. Das principium hylarchicum des More, die Vis plastica des Cudworth waren unbestimmte und nichts bestimmende Principien, die dem wesentlichen Interesse der neuern Zeit, der materiellen Erkenntnifs des Materiellen kein Genüge leisteten, ja widersprachen. Erst die Monade war eine privilegirte Existenz. Erst mit ihr constituirte sich *innerhalb* des Mechanismus und *aus ihm heraus* — also im Einklang mit der höchsten Zeit- und Weltmacht, darum unter günstigen Auspicien und mit glücklichem Erfolge, — ein originales philosophisches Princip, das sich als ein organisches Entwicklungsglied der Reihe der geschichtlichen Systeme anschliefst.

Die Genesis dieses seines Princips — die psychologische Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie — erzählt Leibnitz selbst an mehreren Orten: „Ob ich gleich zu denen gehöre, die sich viel mit Mathematik beschäftigt haben, so versäumte ich doch defswegen nicht schon von früher Jugend an, mich mit dem Studium der Philosophie abzugeben. Ich hatte schon grofse Fortschritte im Gebiete der Scholastik gemacht, als die Mathematik und die neuern Schriftsteller mich, damals noch sehr jung, von ihr abzogen. Ihre schöne Methode, die Natur mechanisch zu erklären, entzückte mich, und ich verachtete mit Recht die Manier der Schulphilosophen, die nur unverständliche Formen und Vermögen anwandten. Aber als ich nach den *letzten Gründen* der Mechanik und der Gesetze der Bewegung selbst forschte, wie war ich da betroffen, als ich einsah, dafs es unmöglich wäre, sie in der Mathematik zu finden, und dafs ich

daher zur *Metaphysik* zurückkehren müfste." „Es schien mir auch, dafs *die* Ansicht, welche die Thiere zu blofsen Maschinen herabsetzt, unwahrscheinlich wäre, ja selbst der Ordnung der Natur widersprechend." „So wurde ich denn gewahr, dafs eine blofse *ausgedehnte Masse* kein hinreichendes Princip ist." [15]. „Ich erkannte, dafs nicht alle Wahrheiten der körperlichen Dinge aus blofsen logistischen und geometrischen Grundsätzen, wie denen vom Grofsen und Kleinen, vom Ganzen und Theile, von der Figur und Lage abgeleitet werden können, sondern dafs andere Grundsätze, wie die von der Ursache und Wirkung, von der Action und Passion, hinzukommen müssen, um das System der Natur zu begründen." „So kam ich denn wieder auf die Entelechien und von dem materiellen auf ein *formelles* (geistiges) Princip zurück." „Unter allen von der Ausdehnung und ihren Modificationen unterschiedenen Begriffen ist aber der Begriff der *Kraft* der klarste und zur Erklärung der Natur des Körpers geeignetste Begriff." „Aufser der Gröfse und der Lage, d. h. aufser den Begriffen der reinen Geometrie mufs man also in der Naturphilosophie noch einen *höhern Begriff* annehmen, wie gesagt, den der Kraft, vermöge welcher die Körper Thätigkeit und Widerstand äufsern können. Der Begriff der Kraft ist so klar, wie der der Thätigkeit und des Leidens, denn die Kraft ist's, woraus die Handlung erfolgt, wenn nichts sie hindert." „Wenn daher gleich ein Phänomen der Natur, z. B. die Schwere oder Elasticität mechanisch erklärt werden kann, und z. B. aus der Bewegung abgeleitet werden mufs, so ist doch der *letzte Grund* der Bewegung die in jedem Körper *inwohnende Kraft*." Die körperliche Substanz ist also bei Leibnitz nicht mehr, wie bei Cartesius, eine nur ausgedehnte, todte, von Aussen in Bewegung zu bringende Masse, sondern *als Sub-*

stanz hat sie eine thätige Kraft, ein nimmer ruhendes Princip der Thätigkeit in sich. Und diese „Kraft macht selbst das innerste Wesen der Körper aus.“ „Geschweige, daſs die Ausdehnung das Erste ist, so setzt vielmehr diese die Kraft als ihr Princip voraus.“

§. 4.

Die Seele oder Monade: Das Princip der Leibnitzischen Philosophie.

Was ist denn nun aber die Kraft, die, im Unterschiede von der Cartesischen Philosophie, in der Leibnitzischen die innerste Natur des Körpers begründet; im Unterschiede von der Spinozischen die endlichen Wesen aus *in sich* selber wesenlosen, flüchtigen Modificationen zu Substanzen, zu Wesen von eigenem Grunde und Bestande macht? Was ist sie? Die Kraft ist, wie von selbst erhellt, nichts Mechanisches, nichts Materielles, denn eben die Unzulänglichkeit bloſs materieller Principien zur Erklärung der Phänomene der Natur nöthigte uns, über das Materielle hinaus zum Begriffe der Kraft unsre Zuflucht zu nehmen, folglich nichts Zusammengesetztes, Theilbares, Ausgedehntes. Im Gegentheil: sie ist etwas Untheilbares, Einfaches; sie gehört zu den Gegenständen, die „*kein Objekt* der *Sinne* oder der sinnlichen *Einbildungskraft*,“ wie z. B. die Figuren, sondern nur dem Geiste, der *Vernunft* Objekt sind; sie ist kein physikalisches, sondern ein *ihrer Natur nach*, ein *an sich selber* metaphysisches, spirituelles Princip. Der Satz: die Kraft ist das Wesen der körperlichen Substanz, heiſst daher nichts anders als: die körperliche Substanz ist *Substanz* nur durch ein einfaches, geistiges Princip. Die Substanzialität ist aber eins mit Wesenhaftigkeit und Realität. Nur was Substanz ist, ist reell, hat *Sein*. Das Zu-

sammengesetzte, Ausgedehnte, Materielle der Körper als solcher ist aber nicht Substanz, denn „die Materie für sich ist rein passiv“, und Substanz nur das Thätige, Wirkende, die Kraft. Das Reale, das Wesenhafte ist daher nicht das Körperliche, nicht das Vielfache, sondern das *Einfache*, nicht das Theilbare, sondern das Atomon, das Nondividendum, das Individuum. Das Wesenhafte ist aber das *Bestehende*, (oder Bestand habende). Die Körper haben daher in dem Einfachen ihr Bestehen und Fundament, ihren Halt, ihre Realität, ihr Wesen. „Das Zusammengesetzte, sagt Leibnitz, setzt das Einfache voraus, denn *ohne einfache Substanzen* kann es keine zusammengesetzten geben.“ „Ohne Substanzen, welche *immateriell* sind, kann die Materie nicht bestehen.“ Denn „das, was rein passiv ist, kann niemals *für sich selbst allein* existiren.“ „Die Körper sind daher nicht eigentlich oder selbst Substanzen, sie sind nur Zusammensetzungen, Aggregate von Substanzen.“ Diese einfachen Substanzen nennt nun Leibnitz *Monaden*, „*Seelen* oder doch den Seelen *analoge Wesen*“, veras et reales Unitates, Atomes de substance, im Unterschiede von den atomes de materie des Demokrit und Epikur, Points metaphysiques, Formas substantiales, Vires primitivas, Entelecheias primas, Atomes formels.

Und der Sinn der Leibnitzischen Philosophie ist im Allgemeinen der: Nur die Kraft ist Sein, (Sein im metaphysischen Sinne). Alle Existenz, alle Realität geht in dem Begriff der Kraft auf. Was keine Kraft ist oder hat, ist Nichts. Die Kraft ist aber immateriellen Wesens; sie ist in Wahrheit das, was wir *Seele* nennen, denn, „*nur die Seele ist das Princip der Thätigkeit.*“ „Nur aus dem Dasein von *Entelechien* ist die *Bewegung* erklärbar.“ [16] Nur die Seele also ist Sein, ist Realität. Was keine Seele ist oder hat, ist Nichts.

Nur die Seele ist daher auch *das Wesen* des Körpers, nur *durch die Seele* der Körper kein Phantom, sondern ein reales, wirkliches Wesen. Ohne sie wäre er etwas rein Dissolutes, Wehr- und Selbstloses, hätte er nicht einmal das Vermögen, Gegendruck und Widerstand zu äufsern, — denn wo Widerstand ist, da ist Kraft, wo aber Kraft, Seele — wäre er ein bestand- und haltungslos in sich selbst zerfahrendes und in Nichts sich auflösendes Unding; denn nur die Einheit hält die Vielheit, die einfache Kraft das Theilbare, die Seele den Leib zusammen. Ja die Seele ist selbst Grund aller Realität, aller Vielheit, Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit, denn „*ohne Einheit gibt es keine Vielheit.*“ „Ohne die *thätige Kraft* in dem Körper gäbe es keine *Mannigfaltigkeit* der Phänomene, was eben so viel wäre, als wenn gar *Nichts* wäre,“ „wären die verschiedenen Zustände der Körper *ununterscheidbar.*“ Nur die *Seele* ist auch das wahrhafte *Princip der Individuation;* nur durch sie ist ein Individuum gesetzt; denn nur die Seele ist jenes dem Ich analoge Wesen, jenes Princip der Identität, welches ein bestimmtes Wesen zu dem macht, *was es ist,* also seine *Individualität* begründet. „Die organisirten und alle übrigen Körper bleiben nur dem Scheine nach, aber sicherlich nicht im strengen Sinn *dieselben,* sie gleichen vielmehr dem Flusse, der alle Augenblicke anderes Wasser mit sich bringt, dem Schiffe des Theseus, das die Athenienser immerfort ausbesserten.“ „Ja, kein organisirter Körper bleibt nur einen Augenblick lang derselbe.“ „Nimmt man daher auf die Seele keine Rücksicht, so gibt es weder *ein* und *dasselbe* Leben, noch ein und dieselbe Vitalverbindung.“ „Die Organisation oder Gestalt ohne ein beständiges Lebensprincip reicht keineswegs hin, wenn ein Individuum ein und dasselbe, idem numero, bleiben

soll.“ „Sobald man den Thieren und Vegetabilien keine *Seele* zugesteht, so besteht ihre Einheit auch nur dem Scheine nach. Haben sie aber eine Seele, so kann man ihnen im strengsten Sinne eine *individuelle Einheit* einräumen.“ „Die Identität einer und derselben individuellen Substanz kann daher nur durch die Erhaltung derselben Seele behauptet werden; denn der Körper ist, wie gesagt, in einem fortwährenden Flusse, und die Seele wohnt nicht etwa in gewissen ihr angehörigen Atomen, oder gar in einem kleinen, unverwüstlichen Knochen, wie der Knochen Luz der Rabbiner ist.“ [18] „Nur an der Seele oder der Form haben wir daher in der Natur eine *wahrhafte Einheit*, eine Einheit, die dem entspricht, was in uns *Ich* heisst, und weder in einer künstlichen Maschine, noch in der äufsern Masse der Materie, die man nur wie eine Heerde oder Armee ansehen kann, statt finden kann. Und es wäre *nichts Wesenhaftes*, *nichts Wirkliches* in den zusammengesetzten Dingen, gäbe es keine *wahrhaften substanziellen Einheiten*. Nur aus diesem Grunde, nur um eine wahrhafte Einheit zu finden, hat auch Cortemoi den Cartesius aufgegeben, und die Atomenlehre des Demokrit angenommen, — eine Lehre, zu der auch ich mich hinneigte, nachdem ich das Joch des Aristoteles abgeworfen hatte, weil sie am meisten die Einbildungskraft anspricht, von der ich aber durch anhaltendes Nachdenken mich wieder losmachte; denn es ist unmöglich, die *Prinzipien einer wahrhaften Einheit in der Materie* zu finden, oder in dem, was *nur passiv* ist, weil Alles in ihr nur ein Haufen von Theilen bis ins Unendliche ist. Da nun aber die Vielheit ihre *Realität* nur von den *wahrhaften Einheiten* empfangen kann, welche wo anders herkommen, (scil. als aus der Materie), so mufste ich, um diese reellen Einheiten zu finden, zu einem *formellen Atome* meine Zu-

flucht nehmen, und daher die jetzt so verschrieenen *substanziellen Formen* wieder herstellen, jedoch in einer Weise, die sie verständlich macht, und den gehörigen Gebrauch von ihnen von dem Mifsbrauche absondert, den man mit ihnen getrieben hatte, und ich fand, dafs ihre Natur nur in der Kraft besteht. Denn ein materielles Wesen, wie das Atom, kann nicht zugleich *materiell* und vollkommen *untheilbar* oder begabt mit einer wahren Einheit sein.“ „Die *materiellen Atome* widersprechen der Vernunft.“ „Nur die *substanziellen Atome*, d. h. die reellen und absolut theillosen Einheiten sind die *Quellen der Handlungen* und die *ersten absoluten Prinzipien* von den zusammengesetzten Dingen und gleichsam *die letzten Elemente* in der Analyse der Substanzen.“ „Diese substanziellen Formen oder Einheiten haben aber nicht etwa allein in den menschlichen, thierischen oder vegetativen Seelen ihre Existenz.“ „Die zusammengesetzten Substanzen oder die Körper sind *Vielheiten*, und die einfachen Substanzen, die Leben, die Seelen, die Geister sind *Einheiten*. Einfache Substanzen müssen aber *überall* sein, denn ohne einfache kann es keine zusammengesetzte geben.“ „Wie alle Zahlen aus Eins und Eins bestehen, so sind alle Vielheiten aus Einheiten zusammengesetzt. Die *Einheiten* also sind die *wahrhafte Quelle* und der *Sitz aller Wesen*, aller ihrer Kraft und aller ihrer Sinne, aber alles das bedeutet nur Seelen.“ „Die ganze Natur ist daher voll von Seelen, wie schon die alten Philosophen richtig erkannten, oder doch den Seelen analogen Wesen. Denn vermittelst der Mikroskope erkennt man, dafs es eine grofse Menge von lebendigen Wesen gibt, die den Augen nicht mehr bemerkbar sind, und dafs es mehr Seelen, als Sandkörner und Atome gibt.“ „Die Kraft, *immanente* Handlungen hervorzubringen, d. h. solche, die aus dem han-

delnden Wesen *selbst* kommen, unbezweifelbar *seine* sind, wie z. B. die Gedanken und Willensbestimmungen die immanenten, unbezweifelbar eignen Handlungen unsrer Seele sind, eine Kraft, die eben das Wesen der Seele constituirt, muſs man daher als eine universale erkennen. Man darf sie nicht den übrigen Formen absprechen, man müſste denn etwa allein unsere Seelen für thätig in der Natur annehmen, in der Meinung, daſs alle Kraft immanenter und lebendiger Handlungen allein mit dem denkenden Geiste oder der Intelligenz verbunden wäre, was aber nicht richtig ist. Es wäre auch ganz im Widerspruch mit der Schönheit, Ordnung und Vernunft der Natur, wenn das *Princip des Lebens* oder innerlicher eigner Handlungen nur an einen *geringen* oder *besondern* Theil der Materie geknüpft wäre; da es doch offenbar ihre Vollkommenheit erfordert, daſs es sich in *jedem Theile* befinde, und auch kein Grund vorhanden ist, warum nicht überall Seelen oder doch den Seelen analoge Wesen sein sollten, obgleich herrschende oder gar denkende Seelen, wie die menschlichen sind, nicht überall sein können."

§. 5.

Die Bestimmung der Monade: die Vorstellung.

Die *Natur der Dinge* besteht also nicht in materiellen Bestimmungen, in Ausdehnung, Gröſse, Figur, sondern in der Monade. Alles was *besteht* und *ist* (*ist* im höhern metaphysischen Sinne), ist Seele. Die Seele, die Monade ist die Substanz der Natur. „Das *Wirkliche* sind nur die *Monaden*, alles Uebrige nur *Phänomene* von und aus ihnen." Den Begriff der Seele muſs man aber nur nicht (was schon aus dem vorhergehenden Paragraphen sich ergibt), wie Cartesius und seine Anhänger, welche „die Geister allein für Monaden" Seelen halten,

mit dem Begriffe des Bewufstseins, der klaren und deutlichen Vorstellung identificiren, oder das Dasein der Seele von dem Dasein des Bewufstseins abhängig machen. Zur Seele gehört nicht nothwendig Wille und Bewufstsein; zur Seele gehört nichts weiter, als dafs sie Thätigkeitsquelle, dafs sie das Princip ihrer Bestimmungen ist, nichts weiter als *Spontaneität*. Das Wesentliche und Charakteristische der Monaden ist daher, dafs sie „Alles aus ihrem eigenen Vermögen schöpfen,“ dafs sie „eine vollkommene Spontaneität in sich haben,“ daher „die einzigen Ursachen ihrer Handlungen sind; denn, wie schon Aristoteles richtig sagte, spontan, freiwillig ist das, wovon das Princip in dem Handelnden selbst liegt,“ dafs sie folglich „von nichts anderm als von Gott und *von sich selbst* abhängen.“

„In die Monade kann darum von Aussen weder eine Substanz, noch ein Accidenz eindringen. Es wäre rein unerklärlich, wie eine Monade von irgend einem andern Wesen bestimmt oder in ihrem Innern verändert werden könnte; da in ihr keine Theile zu verschieben sind, und sich keine Bewegung in ihr denken läfst, die ihre Erregung, Richtung, Vermehrung oder Verminderung von Aussen erhielte, wie diefs bei den zusammengesetzten Dingen der Fall ist, wo eine Veränderung zwischen den Theilen Statt findet. Die Monaden haben keine Fenster, wodurch etwas hinein oder heraussteigen könnte.“ Eben defswegen „können auch die Monaden auf natürlichem Wege weder entstehen, noch vergehen, wie die zusammengesetzten Dinge; sie können nur anfangen durch Schöpfung, endigen durch Vernichtung.“

Aber woher kommt denn nun bei dieser Unbestimmbarkeit von Aussen, bei dieser Einfachheit und Theillosigkeit der Monaden die Veränderung in der Welt? Die Monaden sind wohl einfach, aber sie haben doch „*Qualitäten*, sonst wären sie

keine Wesen.“ Dem Gesetze zufolge, „dafs es nicht zwei Wesen gibt, an denen es unmöglich wäre, eine innere Verschiedenheit aufzuzeigen, ist es sogar nothwendig, dafs *jede Monade sich von jeder andern unterscheide.*“ „Nothwendig ist es aber auch schon defswegen, weil sonst keine Veränderung in der Welt wahrnehmbar wäre. Denn die Phänomene in den zusammengesetzten Dingen können ihren Grund nur in den einfachen Substanzen haben, welche in die Zusammensetzung eingehen. Wenn nun aber zwischen den Monaden, die sich ja so nicht durch die *Quantität* unterscheiden, noch überdiefs kein *qualitativer* Unterschied wäre: so würde bei der Bewegung im erfüllten Raume immer nur Dasselbe auf Dasselbe folgen, und daher kein Zustand in der Natur vom andern unterscheidbar sein.“ „Da die Monaden aber keine Gestalt haben — sonst hätten sie ja Theile —, so kann die Monade nur durch *innerliche* Qualitäten und Handlungen sich von einer andern unterscheiden.“ Und es darf uns nicht im Mindesten befremden, dafs „die Monaden ungeachtet ihrer Untheilbarkeit und Einfachheit *Mannigfaltigkeit* und *Mehrheit* in sich enthalten. Die Einfachheit der *Substanz* schliefst keineswegs die Vielfachheit der Modificationen aus, die sich zusammen in der einfachen Substanz vorfinden müssen, gleichwie in einem Centrum oder Mittelpunkt sich eine unendliche Menge von Winkeln befindet, welche die in ihm zusammenlaufenden Linien bilden.“ „Die natürlichen Veränderungen der Monade kommen daher aus einem *innern Princip*, da keine äussere Ursache in ihr Inneres eindringen kann, überhaupt die Kraft, die Vis, das Princip der Veränderung ist, und die einfachen Substanzen Entelechien sind, die eine gewisse Vollkommenheit (ἔχουσι τὸ ἐντελές), eine gewisse *Selbstgenügsamkeit* besitzen, kraft

welcher sie die Quellen ihrer innern Handlungen sind."

Was sind nun aber diese *Qualitäten* der Monaden, ohne welche eine Veränderung unmöglich wäre, und durch welche die Monaden von einander unterschiedne, bestimmte, so und so beschaffne sind? Die Bestimmungen oder Qualitäten einer Monade sind *Kraftäusserungen*, Actionen, Handlungen. Bestimmungen aber, die nicht von Aussen in eine Substanz kommen, wie etwa die Beschaffenheit der Süssigkeit in das an sich geschmacklose Wasser, wenn ich Zucker hineinwerfe, sondern *aus ihr selbst* entspringen, *sie selbst* und nichts anderes zum Princip haben, sind *Selbstbestimmungen*. Selbstbestimmungen aber — Bestimmungen, die von innen kommen, und innen bleiben, solche spontane, *ideale* Bestimmungen sind nichts andres als *Vorstellungen*. Die Monade ist eine Kraft der Vorstellung. Die Qualitäten der Monade sind Actionen, die Actionen aber, eines idealen Wesens Perceptionen. Dafs die Vorstellung Bestimmung, Determination und insofern Qualität ist, erhellt. Ein Mensch ohne alle Vorstellung wäre ohne alle Qualität, ein personificirtes Non-Ens. Ich bin nur Etwas dadurch, dafs ich Etwas vorstelle, bestimmtes Wesen nur durch eine bestimmte Vorstellung. Wenn ich eine Kröte mir vorstelle, bin ich anders bestimmt, als wenn ich einen schönen Vogel mir vorstelle. Als Bestimmung äussert sich daher die Vorstellung in mir unmittelbar als Affect. Die Vorstellung des Häfslichen ist Abscheu, Eckel, Widerwille, die des Schönen Freude, Wohlgefallen, Zuneigung. Aber diese Bestimmung beruht auf meiner *eignen*, auf innerer Selbstthätigkeit.

Der Gegenstand, der *für mich* ist, indem ich ihn vorstelle, ist nur *durch mich* für mich; eine Bestimmung aber, die nur *durch mich selbst*, durch meine Selbstthätigkeit in mir ist, oder in ihr ihr

Princip hat, ist eben eine Vorstellung. Zum *Wesen* der Monade gehört daher die Vorstellung, aber in einem *ganz allgemeinen Sinne*. Und „ausser den Vorstellungen und ihren Veränderungen gibt es nichts weiter in einer einfachen Substanz; nur hierin allein müssen alle ihre innerlichen Actionen bestehen.“ „Die Vorstellung selbst aber ist nichts weiter als die *Repräsentation* (Vergegenwärtigung und Darstellung) von dem Zusammengesetzten oder dem Aeussern, d. i. von der *Vielheit* im Einfachen,“ oder „der vorübergehende Zustand, welcher in der Einheit oder einfachen Substanz Vielheit enthält und repräsentirt.“ „Mannigfaltigkeit in der Einheit, sonst weiter nichts wird zur Vorstellung erfordert.“ [19] „Die Thätigkeit des innerlichen Princips aber, wodurch die Veränderung bewirkt wird, eine Vorstellung auf die andere folgt, ist der *Trieb*, das *Verlangen*, die *Begierde*.“ Denn „jede gegenwärtige Vorstellung strebt nach einer neuen Vorstellung, gleichwie jede Bewegung, die sie vorstellt, nach einer andern Bewegung strebt.“ Der Zusammenhang zwischen Trieb und Vorstellung oder vielmehr ihre Unzertrennlichkeit erhellt daraus, daſs die Vorstellung als eine Determination, Bestimmung der Seele sich unmittelbar als Stimmung äussert, die Seele so oder so, angenehm oder unangenehm *afficirt*. „*Keine* einzige Perception ist uns völlig *gleichgültig*.“ „Die Monade befindet sich daher im Zustande beständigen *Strebens*. Denn da die Vorstellung zum Wesen derselben gehört, so stellt sie immer vor, geht unaufhörlich von einer Vorstellung zur andern über,“ ihr Sein ist ewiger Wechsel — aber so, daſs immer dieselbe Seele, dasselbe Subjekt beharrt —, „continuirliche Veränderung,“ was jedoch schon eine Folge von der Substanz überhaupt ist, „denn diese erfordert nothwendig und enthält wesentlich einen Fortschritt oder eine Ver-

änderung in sich, da sie ohnedem keine *Kraft* zu handeln hätte."

§. 6.

Die Unterschiede der Vorstellung.

Da die Vorstellung das Wesen der Monade ist, alle Monaden darin übereinstimmen, dafs sie vorstellen: so können ihre Unterschiede von einander in nichts anderem bestehen, als in den unterschiednen Arten und Weisen oder Graden der Vorstellung. Die Vorstellung hat unendliche Grade. Die Hauptunterschiede sind aber die Deutlichkeit und Verworrenheit, die Klarheit und Dunkelheit. In ihrer bestimmten, eigentlichen und unbildlichen Bedeutung treten diese Unterschiede erst auf den höhern Stufen der Monade auf, da, wo die Vorstellungen zu Begriffen werden. Da aber nur nach der Analogie der dunkeln und verworrnen Vorstellungen und Begriffe der Zustand und die Beschaffenheit der Monade überhaupt gedacht und erkannt werden kann, die verworrnen Vorstellungen nicht nur anthropologische, sondern universale, metaphysische Bedeutung haben: so finden diese Unterschiede, wie sie in den höhern Monaden sich zeigen, gleich hier schon ihren schicklichen Platz, obwohl es sich hier nur von den allgemeinen Principien der Monadologie handelt.

„Der *dunkle* Begriff, sagt Leibnitz, ist der, welcher nicht hinreicht, um eine vorgestellte Sache zu erkennen, wie wenn ich mich an eine einst gesehene Blume erinnere, aber nicht so, dafs ich sie, wenn sie vorkommt, wieder erkennen und von einer andern unterscheiden kann. Ein *klarer* Begriff dagegen ist der, durch welchen ich einen Gegenstand oder eine vorgestellte Sache erkennen kann, und dieser ist entweder *verworren* oder *deutlich*. Verworren ist er, wenn ich nicht die

zur Unterscheidung einer Sache hinreichenden Merkmale *besonders* und einzeln aufzählen kann, obgleich die Sache wirklich solche Merkmale und Elemente hat, in die der Begriff von ihr aufgelöst werden kann. So erkennen wir die *Farben*, *Gerüche* und andere Objekte der *Sinne* sehr klar, und unterscheiden sie von einander, aber durch das bloſse einfache Zeugniſs der Sinne, ohne Merkmale angeben zu können; daher wir einem Blinden die rothe Farbe nicht deutlich machen, noch andern Menschen dergleichen Beschaffenheiten erklären können, ausser wenn wir sie zum wirklichen Gegenstande selbst hinführen, und das Nämliche sehen und riechen lassen; obgleich es gleich ausgemacht ist, daſs die Vorstellungen dieser Qualitäten zusammengesetzt sind und analysirt werden können, da sie ihre Ursachen haben. So wissen auch die Maler und andere Künstler recht wohl, was gut oder fehlerhaft gemacht ist; aber sie können häufig keinen Grund von ihrem Urtheil angeben, sondern sagen nur, wenn ihnen etwas miſsfällt, sie vermiſsten, sie wüſsten selbst nicht Was. Deutlich ist dagegen der Begriff, wenn man einen Gegenstand, wie z. B. die Dokimasten (Metallschätzer?) das Gold, durch zureichende Merkmale und Probemittel von allen andern ihm ähnlichen unterscheiden kann. Solche Begriffe haben wir von den mehreren Sinnen gemeinsamen Vorstellungen, wie den Zahlen, Gröſsen, Figuren, deſsgleichen von vielen Affecten der Seele, wie dem Zorne, der Furcht, kurz von allen den Gegenständen, wovon wir eine Nominaldefinition geben können, die nichts anderes als die Aufzählung der zureichenden Merkmale ist."

Die verworrne Vorstellung entsteht also: „wenn z. B. gelbes und blaues Pulver untereinander gemischt wird, so daſs daraus ein grünes entsteht, so nimmt die Seele die beiden Pulver wahr, nämlich

das gelbe sowohl als das blaue; denn, wenn nicht der *Theil* des Haufens sie afficirte, so würde sie auch nicht das Ganze afficiren; und dieser Zustand der Seele, diese Bestimmung, die sie vom Gelben und Blauen erleidet, ist ihre Vorstellung davon. Aber diese Vorstellung ist verworren und gleichsam *latent* in der *Empfindung* der grünen Farbe; denn die blaue und gelbe Farbe werden nicht anders, als wie sie in der grünen verhüllt und verborgen sind, von uns vorgestellt.“ Ein andres Beispiel ist die Vorstellung von dem Gebrause des Meeres. „Um dieses Gebrause zu vernehmen, muſs man die Theile vernehmen, die dieses Ganze ausmachen, d. h. das Geräusche jeder Woge; obgleich ein jedes dieser kleinen Geräusche sich nur in der verwornen Vermengung mit allen andern zusammen vernehmen läſst und gar nicht bemerkt würde, wenn die Woge, die es macht, allein wäre; denn man muſs ein wenig von der Bewegung dieser Woge afficirt werden, und einige Vorstellung von jedem einzelnen Geräusch, so klein es auch sein mag, haben; sonst hätte man nicht die Vorstellung von hunderttausend Wogen, weil hunderttausend Nichtse nun und nimmermehr Etwas hervorbringen können.“ Ein anderes Beispiel: — „Wenn mir Jemand ein regelmäſsiges Polygon vorhält, so kann ich mit dem Auge und der Einbildungskraft nicht seine tausend Seiten fassen; ich habe daher solange nur *ein Bild* (image) oder eine confuse Vorstellung von der Figur und ihrer Seitenanzahl, bis ich unterscheide und durch die Rechnung die Anzahl, die der Kubus von 10 ist, weiſs; daher es viele Gegenstände gibt, die wir wohl *denken* und *begreifen*, aber nicht mit dem Sinne und der Einbildungskraft fassen können.“ „Die Vorstellung ist daher wohl von der Empfindung zu unterscheiden. Nicht jede Vorstellung ist Empfindung; es gibt auch Vorstellungen von

dem, was nicht empfunden wird. So könnte ich das Grüne nicht empfinden, wenn ich von dem Blauen und Gelben, woraus es resultirt, keine Vorstellung hätte. Und doch habe ich keine Empfindung davon, ausser wenn ich das Mikroskop anwende." „Wenn wir also z. B. die Vorstellung von Gerüchen oder Farben haben, so haben wir durchaus keine andere Vorstellung, als die von Figuren und Bewegungen, die aber so *vielfach* und *klein* sind, dafs unser Geist in seinem gegenwärtigen Zustand sie einzeln nicht deutlich zu erkennen vermag, und daher nicht bemerkt, dafs seine Vorstellung nur aus Vorstellungen von sehr kleinen Figuren und Bewegungen besteht, gleichwie wir bei der Vorstellung der grünen Farbe, wie so eben gesagt wurde, nichts wahrnehmen, als die untereinander gemengten blauen und gelben Bestandtheilchen, ob wir gleich diefs nicht bemerken, sondern vielmehr ein *neues Ding* (eine neue Farbe) daraus machen."

„Die confusen Gedanken und Vorstellungen sind jedoch keineswegs, wie man geglaubt hat, toto genere von den deutlichen unterschieden; sie sind nur, und zwar wegen ihrer *Vielfachheit*, *weniger* deutlich und entwickelt." „Jede deutliche Vorstellung enthält selbst in sich eine unendliche Menge confuser Vorstellungen, denn jede *Vorstellung* enthält wenigstens ihrem *Gegenstande* nach Vielheit und Mannigfaltigkeit." „Die *Spontaneität* mufs man daher nicht blofs auf die deutlichen Gedanken, auf die Vernunftthätigkeit, die bewufsten und freiwilligen Handlungen einschränken, sondern auch auf die „*confusen* und *unfreiwilligen*" die uns unbemerklichen und unbewufsten „Vorstellungen ausdehnen." „*Alles kommt aus unserm eignen Grunde und Wesen mit vollkommner Spontaneität.*" „Streng genommen hat die *Seele* nicht nur das *Princip ihrer Handlungen*, *sondern auch*

ihrer Leiden (oder verworrnen Vorstellungen) *in sich.*“ „Wo wäre die Nothwendigkeit, dafs nur das deutlich Erkannte *in uns* sein sollte? Wie viele Mannigfaltigkeiten kann noch die Seele in sich fassen, in die wir nicht sobald noch eindringen werden? Die Cartesianer haben darin gewaltig gefehlt, dafs sie die Vorstellungen, deren wir uns nicht bewufst sind, für nichts hielten, und ausser den Geistern keine Entelechien annahmen, und daher den Zustand einer anhaltenden Sinn- und Empfindungslosigkeit gleich dem grofsen Haufen der Menschen mit dem Tode im eigentlichen Sinne verwechselten.“ „In uns selbst erfahren wir ja Zustände, wo wir uns an nichts erinnern, und keine deutlichen Vorstellungen haben, wie in der Ohnmacht und im tiefen, traumlosen Schlaf, — Zustände, in denen zwischen der Seele und der einfachen Monade kein fühlbarer Unterschied Statt findet. [20] Aber daraus folgt noch keineswegs, dafs die einfache Substanz dann gar keine Vorstellung hat.. Nur wegen der allzugrofsen Menge kleiner Vorstellungen, in denen nichts deutlich hervortritt, ist die Seele sinn- und empfindungslos, gleichwie wir, wenn wir uns schnell im Kreise herumdrehen, und vom Schwindel ergriffen werden, die Aufmerksamkeit verlieren, so dafs wir nicht mehr im Stande sind, etwas zu unterscheiden.“ „Da wir aber beim Erwachen aus so gedankenlosen Zuständen uns unsrer Vorstellungen bewufst sind, so müssen wir auch nothwendiger Weise unmittelbar vorher welche gehabt haben, ob wir uns gleich ihrer nicht bewufst sind; denn wie die Bewegung nur aus Bewegung, so entsteht eine Vorstellung nur aus einer andern Vorstellung.“ „Unsere grofsen (uns fühl- und merkbaren) Vorstellungen, wie auch unsere grofsen Neigungen, deren wir uns bewufst sind, sind selbst nur zusammengesetzt aus einer unendlichen Menge

kleiner Vorstellungen und Neigungen, die man nicht gewahr wird. Und eben in diesen unmerklichen Vorstellungen liegt der Grund von dem, was in uns vorgeht, gleichwie der Grund von dem, was in den empfindbaren Körpern vorgeht, in den nicht empfindbaren Bewegungen liegt.“ „So scheint das Vergnügen nichts anders zu sein, als gleichsam ein Aggregat kleiner Vorstellungen, wovon jede, wenn sie stark und grofs wäre, ein Schmerz sein würde.“ So ist „die Musik nichts anderes als eine Arithmetik, aber eine verborgene, so dafs die Seele nicht weifs, dafs sie zählt. Aber obgleich die Seele nicht fühlt, dafs sie zählt, so fühlt sie doch die Wirkung dieses unmerkbaren Zählens, oder das daraus entspringende Vergnügen und Mifsvergnügen an den Consonanzen und Dissonanzen der Töne; denn das Vergnügen entspringt aus vielen unmerklichen harmonischen Eindrücken oder Vorstellungen.“ „Darum sind die Elemente der sinnlichen Vergnügungen *geistige* Genüsse, die aber nur verworren erkannt werden.“

§. 7.

Die Bedeutung der confusen Vorstellung.

Die verwornen Vorstellungen sind nichts andres, als der *Ausdruck der unendlichen Vielheit* in der einfachen Substanz der Monade, als die vielen andern Monaden, *wie* sie jeder einzelnen Monade gleichsam im Kopfe spucken, nichts andres als der Ausdruck von den *Verhältnissen* der Monade. Die verwornen Vorstellungen enthalten darum die wichtigste und tiefste, aber auch schwierigste und verwickeltste Materie der Leibnitzischen Philosophie — den Zusammenhang der Monade mit andern Monaden. Um aber diesen Gegenstand richtig zu begreifen, ist es vor allem nöthig, keine von den verschiednen Be-

stimmungen, die nach Leibnitz das Wesen der Substanz, respective der Monade constituiren, für sich allein herauszuheben, sondern sie stets in ihrer Totalität zu fassen, damit man nicht den Begriff des Atoms dem der Monade substituirt. Die Bestimmung des Fürsichseins, die logisch-metaphysische Kategorie, auf welche sich nach Hegel's Logik das Atom reducirt, ist wohl eine wesentliche Bestimmung auch der Monade. Die Monaden sind nicht nur unterschieden, sondern auch *separirt* von einander; jede privatisirt gleichsam, *οὐ πολιτεύεται*, wie der stoische Weise sagt, jede ist sogar nach Leibnitz, „eine *Welt für sich*,“ jede eine sich selbst genügende Einheit. Aber diese Bestimmung ist nicht ihre *einzige*; denn ihr Fürsichsein ist nicht das harte, widerspenstige, trotzige Fürsichsein des Atoms, das an sich selber eine äusserliche, indifferente Existenz ist. Ihr Fürsichsein ist ein *erfülltes, inhaltsvolles* Fürsichsein; die Monade hat eine *Seele*; sie interessirt sich für Alles; wir bedürfen bei ihr keiner äusserlichen Häckchen; sie gibt sich innerlich Blöfsen genug, um in ihr die Anknüpfungspunkte eines sinnigen Zusammenhangs zu finden.

Der erste Anknüpfungspunkt ist, dafs mit dem Begriffe der Monade eine unbestimmbare Vielheit von Monaden gesetzt ist. [21] Der Unterschied gehört zu ihrem Wesen, aber wie könnte sie unterschieden sein, wenn nicht Wesen wären, von denen sie sich unterschiede? wie eine *andere*, als die andere, wie *eine* sein, wenn nicht viele oder andere wären? Das Wesen oder der Begriff der Monade, indem nothwendig mit ihm viele Monaden gesetzt sind, ist daher schon ein gemeinsames Band der Monaden; und diese Nothwendigkeit und Gemeinsamkeit mufs an den Monaden selbst, oder vielmehr, da sie nicht die leeren epikuräischen Atome sind, *in ihnen selbst* zur Realität

kommen, und, da sie thätige Substanzen sind, von ihnen selbst bethätigt werden. Die Bethätigung dieser Gemeinsamkeit und Nothwendigkeit ist die Vorstellung von den andern Monaden, die wesentlich zu jeder Monade gehört. Allerdings ist auch der Begriff des Atoms das Band zwischen den Atomen; aber dieses Band ist hier ein abstrakter, äusserlicher Begriff, der Begriff des Denkers von den Atomen. Dagegen bei der Monade ist das *in ihr* selbst, was in der Atomenlehre ausser das Atom hinaus in das denkende Subjekt fällt. Das Atom entspringt überhaupt da, wo das Denken mit dem Sein zerfallen ist, wo das Denken sich in sich zurükzieht, nur sich selbst geniessend, und das Sein, als eine Welt, die kein Gegenstand des göttlichen Geistes ist, als eine äusserliche, gleichgültige, zufällige Welt von sich ausstöfst. Die Monade hingegen ist eine dem Denken befreundete Welt; der Begriff ist hier nicht ausser den Dingen, sondern das innerliche Wesen der Dinge selbst. [22] Die einzelne Monade ist selbst der Inbegriff, der Conceptus der andern Monaden. Die Monade ist wohl eine *einzelne* Substanz, aber ihre Einzelheit ist nicht die Einzelheit des Atoms; sie ist ein immaterielles, insofern unbeschränktes, nicht hier und dort abgeschlossen existirendes, *sinnlich*-separirtes und isolirtes, sondern, so zu sagen, ein allgegenwärtiges, in sich universales Princip, ein Wesen, das an und für sich gemeinsamen Wesens ist. Als ein solches hat sie *wesentliche Beziehungen zu allen Monaden*, und diese ihre Beziehungen sind eben ihre Vorstellungen. „Vorstellung und Trieb haben alle Monaden, denn sonst hätte eine Monade *keine Beziehung* zu den übrigen Dingen.“ Das Atom ist blind und taub, die Monade hat Augen und Ohren, mit denen sie Alles vernimmt, hat Sinn für Alles. Das Atom ist der Gott des Epikur, der sich nichts

um die Welt bekümmert; die Monade *der* Gott, der selbst die Haare auf dem Haupte zählt, und noch den Sperling, der vom Dache fällt, bemerkt. Für das Atom existiren zufälliger Weise andere Atome, für die Monade aber nothwendig andere Monaden. Denn die Monade ist wesentlich thätig, und ihre Thätigkeit Vorstellung; die Vorstellung setzt aber Objekte, setzt Vorzustellendes voraus. „Was würde, sagt Leibnitz in Bezug auf die denkende Monade, was aber auf die Monade überhaupt angewandt werden kann, was würde ein vernünftiges Wesen thun, wenn es keine unvernünftige Dinge gäbe? Woran würde es denken, wenn es keine Bewegung, keine Materie, keine Sinne gäbe?" Der Gegenstand der Vorstellung der Monade aber ist nicht ein bestimmter oder beschränkter, sondern das Universum selbst, alle die unzähligen Monaden, die ausser der vorstellenden existiren. „Da die Natur der Monade vorstellend ist, so ist kein Grund vorhanden, warum sich die Vorstellung nur auf einen Theil des Universums beschränken sollte." Im Gegentheil: „*jede Seele hat das Unendliche, hat Alles zu ihrem Objekt.*" Aber da die Monade ja schon dadurch beschränkt und begränzt ist, dafs sie *eine* unter den vielen andern Monaden ist, gewisser Massen so viele Gränzen ihrer Natur sind, als andere Monaden; so ist ihre Vorstellung des Ganzen eine *beschränkte.* Eine beschränkte, unvollkommene Vorstellung ist aber eine dunkle, verworrne. Jede Seele stellt daher wohl das Universum vor, aber nur *verworren.* „*Alle Monaden streben verworren nach dem Unendlichen*"; daher sind die Monaden auch „*nicht dem Gegenstande nach*, sondern nur der Art der Vorstellung des Gegenstandes nach begränzt, und nur durch die Grade der Deutlichkeit der Vorstellung unterschieden." Diese verworrne, dunkle Vorstellung ist aber keine andere als die *sinnliche.* „*Die Sinne liefern*

uns verworrne Gedanken.“ Die Monade kann wegen der unbegränzten, zahllosen Fülle das Universum nicht auf einmal fassen, sondern nur Theil für Theil nach einander vernehmen, — daher kommt die Succession, die Zeit; sie kann das ganze Universum zusammen nicht klar und deutlich in seine Elemente aufgelöst, sondern nur verworren in das Bild einer zahllosen Vielheit und Mannigfaltigkeit zusammengefaſst vorstellen, — daher kommt die Materie. Hätte die Monade durchgängig klare und deutliche Begriffe, so existirte keine Materie; aber dann wäre sie ein Gott, denn nur Er hat eine deutliche und adäquate, d. h. rein immaterielle, rein geistige Erkenntniſs des Weltalls. Er ist die absolute Idealität. Für ihn ist die Materie aufgehoben, er sieht die Dinge nicht materiell, weil er das Wesen sieht. „Ein Gemengsel von confusen Vorstellungen, weiter nichts sind die Sinne, weiter nichts die Materie. Denn diese verworrnen Gedanken kommen von der *Beziehung* her, in der *alle Dinge* sowohl der Zeit, als der Ausdehnung nach untereinander stehen.“ „Die verworrnen Vorstellungen *enthalten* oder *drücken immer das Unendliche aus.*“ „*Sie sind das Resultat von den Eindrücken, die das ganze Universum auf uns macht.*“ „Obgleich eben so wie die deutlichen auch die verworrnen Vorstellungen in unserer Spontaneität ihren Grund haben: so kann man doch mit Recht die verworrnen Vorstellungen, weil etwas Unfreiwilliges und Unerkanntes in ihnen liegt, *Störungen* oder *Leiden* nennen; denn sie sind es, die den Körper oder das Fleisch repräsentiren, und unsre Schranke und Unvollkommenheit ausmachen.“ „Die Monaden sind daher auch, eben weil sie den Leiden oder Leidenschaften unterworfen sind, mit Ausnahme der ursprünglichen Monade, keine *reinen, absoluten* Kräfte; sie sind nicht nur die Grundlage der Handlungen, sondern

auch der Widerständigkeit oder Fähigkeit zu leiden, und ihre Leidenszustände liegen nur in ihren verworrnen Vorstellungen, welche die Materie oder das Unendliche der Vielheit in sich fassen.“ Die verworrnen Vorstellungen sind also die Rapports, die Zusammenhänge der Monaden mit einander. Die verworrnen Vorstellungen sind aber die sinnlichen; die *Materie* ist daher *das Band der Monaden*, das Medium ihrer Communication. „Wären die Monaden, sagt Leibnitz, von der Materie befreit oder entledigt, so wären sie *zugleich* von dem *allgemeinen Bande* losgerissen, und gleichsam Deserteurs oder Ausreifser von der allgemeinen Ordnung.“ „*Die Materie ist daher jeder Entelechie wesentlich*, unabsonderlich von ihr.“ „Es gibt keinen endlichen Geist, der von der Materie absolut frei wäre.“

§. 8.

Die Materie ihrem innern Grund nach — eine verworrne Vorstellung.

Der Gedanke, dafs die Materie das allgemeine Band der Monaden ist — einer der erhabensten und tiefsten Gedanken der Leibnitzischen Philosophie — ist dem gewöhnlichen Spiritualismus, dem Spiritualismus der Einbildung und Sentimentalität ein eben so himmelschreiendes Paradoxon, wie Spinozas Satz, dafs die Materie ein Attribut der göttlichen Substanz ist; denn diesem butterweichen und zuckersüssen Spiritualismus gilt vielmehr die Materie gerade nur für ein Scheidungsmittel, für das beklagenswerthe Schisma, das die verwandten Bruderseelen allein noch von einander trennt und ihre völlige Verschmelzung verhindert, und darum für etwas rein Negatives, nicht Seinsollendes, Aufzuhebendes. Er postulirt daher in dieser seiner Herzensnoth einen Leib, der so schön, wie seine

Einbildung, und so leicht und schnell, wie seine Wünsche, ist, einen epikuräischen Quasikörper, der ihm nicht mehr die bittere Thräne des Abschieds und der Sehnsucht nach dem entfernten Gegenstande auspreſst, aber auch dafür zum Lohn seiner Impotenz nicht mehr die Seligkeit des Wiedersehens und einer wirklichen Vereinigung gewährt. Allein, wenn wir uns auf den Schwingen der Leibnitzischen Philosophie zur *Idee* der Materie, wovon seine Gedanken nur ein beschränkter Ausdruck sind, erheben und sie in ihrem Wesen betrachten: so erkennen wir im Gegentheil die Materie als die allverkettende Nothwendigkeit der Monaden, als das Organ der Sensibilität und Irritabilität, als den sympathischen Nerv, der das Innere mit dem Aeussern verbindet, als den Wärmeleiter des Herzens, als den λόγος προφορικός, das Wort, wodurch der in sich verborgne Geist allein *als Geist* sich offenbart, als den allbelebenden Hauch Gottes, als das Licht der Welt, in dem jedes Wesen das andre von Angesicht zu Angesicht schaut, als die Luft gleichsam, in der alle Wesen, mitfortgerissen von der Gewalt der Töne, wodurch eins dem andern sein Dasein verkündet, in einem tausend- und doch einstimmigen Liede die Herrlichkeit des Lebens und seines Einen Urquells preisen, als die Quelle aller Noth, aber auch allen Genusses, und eben darum als das allgemeine Band aller Seelen, denn eben so, wie der Genuſs, bindet die Noth Wesen an Wesen.

Betrachten wir aber die Materie, von der Monade aus, *genetisch* und erwägen, daſs in der Leibnitzischen Philosophie die Realität, wenigstens „die *absolute Realität* nur *in den Monaden* und *ihren Vorstellungen liegt*": so ist die Materie im strengsten metaphysischen Sinne bei Leibnitz nichts weiter als eine *Vorstellung*, oder die sämmtlichen *andern* [23] Monaden, *wie* sie von jeder einzelnen

repräsentirt werden. Sie ist *für uns* die Anschauung von den Gränzen der Monade. Jede Monade stellt alle andern Monaden vor. Für ein vorstellendes Wesen ist aber die Vorstellung eines *andern* Wesens die Vorstellung seiner Gränze. So ist für den Menschen — um aus dem Reiche der eigentlichen bewufsten Vorstellung ein Beispiel zu wählen — die Anschauung des andern Menschen die Anschauung seiner eignen Gränze; erst durch den Anblick Anderer kommt er zum Bewufstsein, dafs er nicht einzig und allein, dafs er vielmehr einer unter andern, ein endliches, beschränktes, mangelhaftes Wesen ist. Die Vorstellung seiner eignen Gränze ist aber eine beschränkende, eine wehethuende Vorstellung; die Vorstellung eines *andern* Wesens (im strengen philosophischen Sinne), eines *Alter* Ego ist ja keine gleichgültige, wie die von äusserlichen Dingen; diese Vorstellung ist vielmehr höchst sanguinischer und leidenschaftlicher Natur — eine Vorstellung, die das Blut in Allarm bringt, bestürzt und verwirrt, vor Entsetzen oder Verwunderung ein Wesen ausser sich versetzt. Und eine solche heftige, *lebendige*, afficirende Vorstellung ist als die Vorstellung der andern Monaden die Materie. Die *allgemeinste* erste metaphysische Bestimmung der Materie ist daher die, dafs sie die Vorstellung und Anschauung eines ausser mir (und zwar *praeter me*) existirenden Wesens ist. Die Bestimmung, dafs dieses praeter auch ein extra ist, ein räumliches Ausser, ist eine nachfolgende, secundäre Bestimmung oder die physikalische Anschauung von dem metaphysischen Praeter, eine Bestimmung, die zunächst auf die Monade, *an sich* betrachtet, nicht angewandt werden kann, da die Monaden als Seelen, Entelechien ursprünglich nicht localiter ausser einander seiend gedacht werden können und dürfen. *Vom Standpunkt* eines *immateriellen* Wesens aus — und nur für

ein solches Wesen, das einen *Unterschied* von der Materie kennt, existirt eine Materie — ist also die Definition der Materie im Allgemeinen die, dafs sie die Vorstellung eines Andern *als Andern* ist. Wenn ich den andern Menschen — um ein concretes Beispiel zu geben — nur *als andern* mir vorstelle: so habe ich nur eine *materialistische* Anschauung vom Menschen; ich befinde mich auf dem Standpunkt des Hobbesischen Naturrechts, im bellum omnium contra omnes. Eine *geistige* Anschauung habe ich erst, indem ich den Andern nicht als Andern, sondern als ein Wesen meines Wesens, als mein andres *Ich* betrachte.

Näher gerückt den Leibnitzischen Gedanken und Ausdrücken, ist die Materie, vom Standpunkt der vorstellenden Monade aus, nichts weiter als eine dunkle, [24] *verworrne* Vorstellung. Eine klare und deutliche Vorstellung ist die, deren ich mich bis in ihre einzelnen Theile hinein bewufst bin, die ich *durchschaue*, in der ich meine Intelligenz bethätigt (affirmirt) finde, die Gewifsheit von der Realität meiner Vernunft habe, in der ich mir selbst klar, vollkommen bei mir bin. Eine dunkle, verworrne Vorstellung dagegen leistet meiner Intelligenz *Widerstand*, setzt ihr *Schranken*; [25] sie ist mir ein Dorn im Auge; sie alterirt mich, nimmt meine Heiterkeit, meinen Seelenfrieden; sie ist ein empörender Flecken in der Ehre meines Verstandes, ein peinigender Gewissensvorwurf meiner Intelligenz; in der klaren und deutlichen Vorstellung ist mir's so wohl zu Muthe, wie unter freiem Himmel, das Universum liegt offen vor meinen Augen da, ich nehme keine Gränze wahr; in der verwornen, dunkeln Vorstellung dagegen finde ich mich bestimmt, beschränkt; ich fühle meinen Kopf wie vernagelt, die Welt meines Geistes wie mit Brettern verschlagen; es ist mir, als wäre es nun aus mit mir, als wäre die Kraft des

Denkens erloschen, als stockte der Puls des Geistes. Kurz in der klaren, deutlichen Vorstellung bin ich *thätig* — *Thätigkeit ist Freiheit*, — in der dunkeln *leidend*. [26] Obgleich beide nur in mir ihren Grund haben, so unterscheiden sie sich doch wie Wachen und Träumen, wie Tag und Nacht. Die Materie ist daher insofern gleichsam eine Gemüthskrankheit der Monade, eine Störung ihres Seelenlebens. *Klarheit ist nur der Geist.* Wo dir dein Kopf verworren ist, da steckt die Materie. Wo dir die *Gedanken* ausgehen und an ihre Stelle dunkle, verworrne Vorstellungen treten, die aber für dich als eine endliche Monade *nothwendige*, in deiner *Natur* begründete Vorstellungen sind, da und sonst nirgends nimmt die Materie ihren Anfang. Denke klar, deutlich — und sie verschwindet Dir. Richtig hat daher Bilfinger den Leibnitz erfaſst, wenn er sagt: Igitur hoc vult illa Leibnitzii locutio, si quis perfecte materiam pernosset, illum observaturum *simplicia* diversimode affecta et erga se invicem relata et sibi suis modificationibus ita respondentia, ut eorum plura, invicem suo convenienti modo connexa, exhibeant substantias compositas sive aggregata, corpora dici solita *). Noch bestimmter und besser drückt sich aber hierüber eine Dame, die Marquise du Chastelet aus. Si liceret, sagt sie in ihren Institutions de Physique, quidquid extensionem componit, videre, haec extensionis species, quae sub sensus nostros cadit, continuo periret, neque aliud noster animus perciperet, praeterquam *entia simplicia* extra se invicem existentia: eo plane pacto, quo, si distinguere possemus exiguas omnes materiae particulas varie dispositas, e quibus picta effigies existit, effigies haec, quae non nisi phae-

*) Dilucidationes philosophicae cap. V. §. 116. u. 245.

nomenon est, nobis evanesceret. Der frühere Satz Leibnitzens: die Monaden sind keine reinen, absoluten, sondern beschränkte Kräfte, hat daher jetzt seine nähere Bestimmung gefunden. Diese Schranke der Monade ist die Materie. Als diese ist sie aber auch das Band der Monaden, das sie umstrickende und in einander verwirrende Netz; denn ein uneingeschränktes Wesen steht in keinem Zusammenhang, keiner nothwendigen Beziehung zu einem andern Wesen, wohl aber ein eingeschränktes.

Die Bestimmung der Materie als einer Vorstellung kann als eine wahre Blasphemie auf den gemeinen Menschenverstand erscheinen, indem dieser gerade die Vorstellung, als das Ideale, der Materie, als dem Realen, direct entgegengesetzt, unter jener nur ein todtes Bild, einen Schatten, unter dieser das Wirkliche versteht. Allein die Vorstellung ist eben in der Leibnitzischen Philosophie kein Ausdruck von Unrealität. Die Vorstellung macht vielmehr das Leben, die Kraft, das Wesen der Monade aus, die allein die Quelle und der Grund aller Realität ist. „Das Leben ist unzertrennlich von der Vorstellung, sagt Leibnitz. Ein Leben ohne Vorstellung ist ein Leben nur dem Scheine nach, das Leben ist selbst nichts andres als das Princip der Vorstellung.“ Ueberdem ist die Materie eine Vorstellung, in der die Monade sich *gebunden* fühlt, eine *unfreiwillige* (nothwendige) verworrne Vorstellung. Der Begriff einer Materie entsteht uns aber überhaupt da, wo wir an die *Gränze* unsrer *freien Selbstthätigkeit* kommen, auf etwas stofsen, was nicht in unsrer Gewalt ist. Das, was wir nicht weiter penetriren, analysiren und in seine Theile unterscheiden können, wo es uns dunkel vor den Augen des Geistes wird, und ein Non plus ultra unsrer Selbstbestimmung sich uns aufdringt, was wir nicht

Andern beschreiben und mittheilen können, sondern als ein drückendes Geheimnifs allein auf unsrer Seele tragen müssen, was daher nicht mehr in uns ein Begriff, sondern eine verworrne Vorstellung, ein dunkles, undurchdringliches, unauflösliches Gefühl ist, das ist und nennen wir Materie. Selbst unsre gemeinen sinnlichen Vorstellungen von der Materie reduciren sich auf Gewalt, Zwang, Widerstand. Aber eine verworrne, unklare Vorstellung ist eben eine solche, die nicht in der Macht unsres Verstandes und Willens ist. Zum Begriffe der Materie gehört weiter nichts, als der Begriff der *Unklarheit* und *Unfreiheit*, denn Unfreiheit ist, wo keine Klarheit des Geistes. Steinblöcke und Klötze sind nicht die wahren Typen zu dem Begriffe der Materie. Das wahre Wesen der Materie, die *Idee* derselben *existirt* im Thiere, im Menschen, als Sinnlichkeit, Trieb, Begierde, Leidenschaft, als Unfreiheit und Verworrenheit. Es gibt Empfindungen und Affecte im Menschen, die mehr oder eben so viel Gewalt über ihn ausüben, als irgend ein materieller Gegenstand, die materielle Wirkungen in ihm hervorbringen, die ihn im eigentlichen Sinne niederdrücken und zu Boden werfen, wenn er nicht die höchste Kraft des Selbstbewufstseins aufbietet oder andere empirische Heilmittel anwendet. Ein plötzlicher heftiger Affekt kann den Menschen so gut tödten, als der Blitz, eine Kanonenkugel oder ein Ziegelstein, der vom Dache herabfällt. Die Redensarten, deren sich die Sprache bedient, um Gemüthsleiden zu bezeichnen, wie z. B. der Kummer beugt mich nieder, es wird mir schwer ums Herz u. dgl. sind keine blofsen Bilder, denn diese Zustände haben wirklich solche materielle Wirkungen. Eben so gibt es Vorstellungen im Menschen, deren er nicht Herr und Meister werden kann, die er nicht penetriren und in seine Elemente auflösen und

eben deſswegen nicht von sich losbringen kann, die in ihm haften, wie die Beschaffenheiten in einem sinnlichen Dinge, ihn unmittelbar bestimmen, Leidenszustände sind, daher für ihn auch die Wahrheit und Wirklichkeit einer materiellen Existenz haben. In allen solchen Zuständen sind wir aber nicht Bürger im Reiche des Geistes, sondern befinden uns in der Unterwelt der Materie. *Leiden* ist das Wesen der Materie, — der Geist ist Actus purus. Und nach der Analogie solcher Vorstellungen, die unmittelbare Bestimmungen, Zustände, „status“ sind, wie die Ideen eines Gemüthskranken, müssen wir die Vorstellungen der Monade überhaupt, in Bezug auf die höhern Monaden aber die dunkeln, verworrnen Vorstellungen uns denken. [27] Daſs aber in den verworrnen Vorstellungen unsre Passionen bestehen, davon können uns selbst die gewöhnlichsten Erscheinungen überzeugen. Aus der Ferne, die uns nichts genau unterscheiden läſst, reizt und entzückt uns gar Manches, was uns ganz affectlos läſst, wenn wir es näher bei Lichte betrachten. Die Illusionen des Lebens bestehen überhaupt nur darin, daſs wir die Dinge nicht auf ihre einfachen Elemente reduciren, sondern nur in Masse, nicht im Detail betrachten, daher nur eine confuse Vorstellung von ihnen haben, gleichwie wir nur ein verworrnes Bild von der Milchstrasse haben, so lange wir sie nicht unterscheiden und in einzelne Sternbilder auflösen. Le chaos apparent n'est que dans *une espèce d'éloignement*.... comme dans une armée vue de loin où l'on ne sauroit distinguer l'ordre qui s'y observe*). [28]

Darum handelt es sich auch keineswegs bei der Frage nach dem Zusammenhange der Seele und der Materie, wie Viele es sich

---

*) T. VI, p. 213.

vorstellen, ursprünglich darum, nachzuweisen, wie doch wohl ein vorstellendes einfaches Wesen mit einem Klotze, wo nichts weiter als Undurchdringlichkeit, Schwere, Druck Statt findet, in Verbindung kommen könne. Die Frage, so gefafst, ist unauflöslich. Denn bei dem Worte: Seele denkt man an die höchste, so zu sagen, an die specifischste Seele, die denkende, bewufste Monade; bei dem Worte: Materie, Körper aber an das Genus des Körpers überhaupt, an die allgemeinsten mechanischen Bestimmungen der Materie; die wesentlichen innern Mittelglieder werden hiebei ausgelassen, und nun ist es natürlich unmöglich, einen terminus medius aufzufinden. Die Aufgabe besteht vielmehr nur darin, zu zeigen, wie Thätigkeit und Leiden, Wille und Trieb, Freiheit und Nothwendigkeit, Begriff und verworrne Vorstellung zusammenhängen und in einem und demselben Wesen Platz finden können. Die oberflächlichste Ansicht von der Philosophie Leibnitzens ist es daher auch, wenn man glaubt und behauptet, er habe allein durch die Hypothese einer prästabilirten Harmonie den Zusammenhang der Seele und des Leibes erklärt; denn diese Harmonie ist keineswegs eine primitiv-metaphysische Bestimmung, sondern nur eine sekundäre, abgeleitete und populäre Vorstellung, obwohl sie in seinem metaphysischen Princip ihren *Grund* hat. Die Monade selbst ist, ihrer ursprünglichen Idee nach, diese prästabilirte Harmonie, die Seele und Leib verbindet. So wenig die Vorstellung durch eine äufserliche prästabilirte Harmonie mit der Monade verknüpft ist, sondern ihre selbsteigenste, mit ihrem Begriff und Sein identische Kraft ist, so wenig ist es die Materie als eine verworrne Vorstellung. Sie liegt in ihrer Natur, denn sie ist keine absolute, sondern eine beschränkte Thätigkeit. [29] „Gott allein ist die von der Materie wahrhaft abgesonderte Substanz,

weil er reine Thätigkeit, Actus purus ist." Und diese ihre innere Schranke ist der Terminus medius ihres Zusammenhangs mit der Materie, oder vielmehr die Materie ist nichts andres, als das Phänomen, die Erscheinung dieser innern Beschränkung. Die verworrnen Vorstellungen sind es, die Leib und Seele verbinden. „Durch die unmerklichen oder confusen Vorstellungen, sagt Leibnitz, erkläre ich die bewunderungswürdige, vorherbestimmte Harmonie des Leibes und der Seele und aller Monaden oder einfachen Substanzen." „Diese kleinen Vorstellungen bilden das *Band*, die jedes Wesen mit dem ganzen übrigen Universum verbindet." Die Materie ist daher in der Leibnitzischen Philosophie *zugleich* mit der Seele gesetzt. Die Seele ist unmittelbar durch sich selbst, d. i. durch ihr Wesen, nicht erst mittelbar und hintendrein durch die Macht einer prästabilirten Harmonie mit dem Leibe in Verbindung, was schon daraus erhellt, daſs die Seele bei Leibnitz ursprünglich die substanzielle Form des Körpers im Sinne des Aristoteles ist, daſs, wie es keine Materie ohne Seele, keine Vielheit ohne Einheit, so auch keine Seele ohne Materie, d. i. keine Einheit ohne Vielheit gibt. [30]

§. 8.

Die Materie als Objekt der Vorstellung und ihre wesentlichen Bestimmungen.

Die Materie, nicht mehr als Vorstellung, sondern als *Gegenstand* der Vorstellung betrachtet, ist nichts weiter als das „Aggregat der einfachen Substanzen", „das Gemisch von den Wirkungen des Unendlichen, das uns umgibt," „ein Zusammenfluſs von unendlich vielen Wesen," „nicht eine der Zahl nach einzige Sache oder eine Einheit" — denn „das Zusammengesetzte kann so

wenig *eine* Substanz sein, als es eine Heerde Schafe ist" — folglich, (was schon aus den ersten Sätzen der Monadologie folgt) „keine Substanz, sondern nur ein Resultat der Substanz" kein Wesen, sondern nur „*ein Phänomen*, obwohl ein reales, wohlbegründetes," da sie in den Monaden ihren Grund hat, „ein *Bild* der Substanz, gleichwie die Bewegung ein Bild der Handlung ist."

„Die Materie wird mit Recht in die *erste* und *zweite* Materie unterschieden. Jene ist nichts weiter, als das *ursprüngliche passive Vermögen*, oder das *Princip des Widerstands*; sie besteht nicht in der Masse oder Undurchdringlichkeit, noch in der Ausdehnung selbst, sondern nur in der Möglichkeit oder dem Erfordernifs der Ausdehnung. [81] Sie ist das Princip von *der* Erscheinung, dafs ein Körper vom andern Körper nicht durchdrungen wird, sondern ihm Widerstand entgegensetzt und zugleich gleichsam eine gewisse Trägheit, d. i. ein Widerstreben gegen die Bewegung hat, sich daher nur forstossen läfst, nachdem er die Kraft des bewegenden Körpers gebrochen hat. Sie ist der Grund, dafs der Körper immer leidet und widersteht, gleichwie er der Form (oder Entelechie) nach immer in Thätigkeit ist; denn Handeln und Leiden sind gegenseitige Begriffe, das was handelt, mufs einige Reaction leiden, und was leidet, seinerseits handeln. Diese Materie ist es, von welcher es früher hiefs, dafs sie jeder Entelechie *wesentlich, unabsonderlich* von ihr sei, indem sie die Entelechie oder das ursprüngsiche thätige Vermögen erst ergänzt, so dafs daraus erst eine *vollkommne Substanz* oder Monade entspringt, und sie das passive Vermögen selbst der ganzen, vollständigen Substanz ist. Diese erste Materie kann Gott selbst keiner Substanz entziehen, denn sonst würde er aus ihr ein *reines, absolutes Ganzes*, wie nur Er allein ist, machen."

„Die zweite Materie aber ist das *Resultat* von *unzähligen vollständigen Substanzen*, woron *jede ihre Entelechie* und *ihre erste Materie* hat. Diese begründet Wesen, die nur durch äusserliche Verbindung, und daher nicht im vollen, ganzen, sondern nur im halben Sinne Wesen sind, dergleichen der Regenbogen und andre wohlbegründete Phänomene sind, Wesen also, die nur eine arithmetische, aber keine metaphysische Einheit haben, nicht der Wesenheit nach, nicht an sich, nur dem Scheine nach Eins ausmachen. Sie constituirt das, was *Masse* heifst. [32] Keine Entelechie ist an einen *bestimmten Theil* dieser Materie gebunden, sondern sie wird stets verändert, sie gleicht einem Flufse."

Die Ausdehnung ist also nicht das Erste und Wesentlichste der körperlichen Natur. „Sie ist vielmehr nichts andres als ein Abstractum, und verlangt etwas, das ausgedehnt sei. Sie bedarf eines Subjektes, sie bezieht sich wesentlich auf dieses Subject. Sie setzt selbst etwas ihr Vorangehendes in diesem Subjecte voraus. Sie setzt voraus irgend eine Qualität, ein Attribut, eine Natur in diesem Subjekte, die sich ausdehnt, die sich mit dem Subjekte verbreitet, die sich fortsetzt. Die Ausdehnung ist die *Diffusion dieser Qualität* oder Natur, z. B. in der Milch gibt es eine Ausdehnung oder Verbreitung der Weisse, in dem Diamanten eine Ausdehnung und Vertheilung der Härte, in dem Körper überhaupt eine Vertheilung der Widerständigkeit, oder der Materialität." „Die Grundlage der Ausdehnung aber ist die Position, die Lage oder Stellung, welche die einfache Substanz hat, ob sie gleich in sich selbst nicht ausgedehnt ist; sie ist die ununterbrochne, simultane Wiederholung dieser Lage, gleichwie die Linie durch den Flufs des Punktes entsteht." „Sie ist die Lage, in welcher Theile ausser Theilen

sind, oder die Ordnung in den coexistirenden Dingen, welche durch die Entfernungen oder die Gröſse des kürzesten Weges zwischen zwei entfernten Gegenständen bestimmt wird.“ [33]

Die Ausdehnung ist jedoch nicht mit dem Raume zu verwechseln; [34] denn „die Dinge behalten ihre Ausdehnung, aber ihren Raum behalten sie nicht immer. Jedes Ding hat seine *eigne* Ausdehnung, aber nicht seinen eignen Raum.“ „Der Raum ist, wie die Zeit, etwas absolut Gleichförmiges; ohne die in ihm befindlichen Dinge würde kein Punkt des Raumes von einem andern in irgend etwas unterschieden sein.“ „Er ist etwas *rein Relatives*“ er ist nichts „als das Verhältniſs der gleichzeitig existirenden Dinge untereinander,“ „die Ordnung der Coexistenzen, wie die Zeit die Ordnung der Successionen ist.“ „Er ist, abgesehen von den existirenden Dingen, kein reales, für sich bestehendes Wesen,“ er ist „an sich Etwas Ideales, wie die numerische Einheit.“ „Der Raum ist daher auch nicht, wie Newton behauptet, das Sensorium Gottes,“ (da dieses Wort nichts anders bedeuten könnte, als das Organ, vermittelst welches Gott den Dingen gegenwärtig wäre, und sie vernähme,) noch weniger eine Eigenschaft Gottes, wie Clarke will; denn, wenn er das wäre, so gehörte er zum Wesen Gottes, und es gäbe folglich, da der Raum Theile hat, im Wesen Gottes Theile.“

Ausser dem Raume, der Ausdehnung und andern materiellen Bestimmungen, kurz ausser dem nur passiven oder leidenden Vermögen gehört aber noch etwas „*Andres* zur Constitution des Wesens der Materie.“ Aus den ersten Principien der Monadologie, nach welchen die Seele, die Vis activa das universale Princip alles Seins und Wesens ist, ergibt sich, daſs dieses Andre nichts sein kann, als die *thätige Kraft.* „Wenn unter bloss mathemati-

schen Begriffen, nämlich Gröfse, Figur, Ort und deren Veränderung die Körper gedacht würden, ohne Rücksicht auf metaphysische Begriffe, nämlich den Begriff der thätigen Kraft in der Form und der Trägheit und des Widerstrebens gegen die Bewegung in der Materie: so wäre es nothwendig, dafs die Bewegung eines wenn auch noch so kleinen Körpers, der auf einen andern noch so grofsen stöfst, diesem eingedrückt würde, und folglich der gröfste ruhende Körper auch von dem kleinsten, der ihm begegnet, ohne dafs *dieser* dadurch in seinem Laufe aufgehalten würde, mitfortgerissen werden könnte, weil in dem bloss mathematischen Begriffe der Materie kein Widerstreben, sondern vielmehr eine völlige *Gleichgültigkeit* gegen die Bewegung liegt. Daher wäre es nicht schwerer, einen grofsen Körper aus dem Zustand der Ruhe in den der Bewegung zu versetzen, als einen kleinen, und es gäbe eine Thätigkeit ohne Gegenthätigkeit, folglich kein Maafs, die Kraft zu schätzen, da von jedem Alles geleistet werden könnte. Aber diefs widerspricht der Ordnung der Natur und den Principien der wahren Metaphysik."

„Die thätige Kraft ist entweder die *primitive*, die jeder körperlichen Substanz an und für sich innewohnt (denn ein durchaus ruhender Körper widerspricht der Natur), und der Seele oder der substanziellen Form entspricht, die aber nur zu den *allgemeinen Ursachen* gehört, zur Erklärung der *besondern* Phänomene nicht hinreicht, oder die *derivative*, die abgeleitete, die in der Beschränkung der ursprünglichen besteht, welche Beschränkung in dem gegenseitigen Conflict der Körper ihren Grund hat." „Keine Substanz erhält daher von einer andern die Kraft zu handeln, sondern nur die Bestimmung und Begränzung ihres immanenten Triebes."

„Die Qualitäten und abgeleiteten Kräfte oder die sogenannten accidentellen Formen sind nichts weiter, als die Modificationen der primitiven Entelechie, eben so wie die Figuren Modificationen der Materie sind. Die Modifikationen aber sind gewisse Einschränkungen des substanziellen und für sich bestehenden Wesens; sie fügen der Substanz nichts Neues und Positives zu, sondern nur Gränzen und Negationen, sonst wären alle Veränderungen Erschaffungen. Und die Modifikationen sind in einer beständigen Veränderung, während die einfache Substanz beharrt. Daher eine unendliche Menge von Bewegungen und Figuren in jedem Augenblick im Universum und selbst in jedem Theile des Universums entsteht und vergeht."

„Die primitive Kraft ist das Princip der *innern* Thätigkeit, oder der Vorstellung, die abgeleitete aber das Princip der *Bewegung* oder der äusserlichen Thätigkeit, die der innerlichen entspricht. Die Ursache der Bewegung ist daher unkörperlich, obwohl das *Subjekt* der Bewegung der Körper ist. Die Bewegung selbst aber ist nichts weiter als die Veränderung des Orts, und es gibt keine andre Bewegung, als die örtliche, obgleich es noch andre Veränderungen als Ortsveränderung gibt. Das *materielle* Princip der *Verschiedenheit* der Materie ist daher die Bewegung. Sie ist auch das Princip der Cohäsion. Die Flüssigkeit entspringt von einer mannigfaltigen, die Festigkeit von einer übereinstimmenden Bewegung. Es gibt übrigens nichts so Flüssiges, das nicht noch einen Grad von Festigkeit, nichts so Festes, das nicht noch einen Grad von Flüssigkeit in sich enthielte."

Die Bewegung ist jedoch nichts an sich selber Reales. „Sie ist etwas nur Successives; sie hat daher eben so wie die Zeit, wenn man es streng und genau nimmt, *niemals Existenz*, weil sie niemals *ganz* existirt, indem sie keine coexistirenden

Theile hat. Die bewegende Kraft dagegen oder der *Trieb* existirt vollständig in jedem Augenblicke, und ist daher etwas Wahrhaftes und Wirkliches. Darum erhält sich auch in der Natur, die mehr auf das Wahrhafte Acht hat, als auf das, was keine volle Existenz ausser in unserm Geiste hat, nicht die nämliche *Quantität der Bewegung*, wie Cartesius geglaubt hat, sondern *dieselbe Quantität der bewegenden Kraft*. Cartesius hielt beide für gleichbedeutend. Wie grofs und wichtig aber der Unterschied zwischen der bewegenden Kraft und der Gröfse der Bewegung ist, mag aus folgendem Beweis erhellen, der sich auf zwei Voraussetzungen stützt, die jedoch von allen Philosophen und Mathematikern als richtig angenommen werden. [35] Die erste ist, dafs ein Körper, der von einer gewissen Höhe herabfällt, die Kraft erhält, eben dahin wieder hinaufzusteigen, wenn es seine Richtung so mit sich bringt und keine äusseren Hindernisse, wie der Widerstand der Luft, wovon wir jedoch hier abstrahiren, vorhanden sind, dafs also z. B. das Pendel genau zu der Höhe, von der es herabfiel, wieder zurückkehren wird. Die zweite Voraussetzung ist, dafs, um z. B. den Körper A von 1 Pfunde zu der Höhe C D von 4 Ellen emporzuheben, *eben so viel* Kraft erfordert wird, als den Körper B von 4 Pfund zu der Höhe E F von 1 Elle emporzuheben. Hieraus folgt nun, dafs der Körper A, wenn er von der Höhe C D herabgefallen ist, genau eben so viel Kräfte erhalten hat, als der Körper B, der von der Höhe E F herabfiel. Denn nachdem der Körper A von C nach D herabgefallen ist, erhält er hier die Kraft, bis zu C wieder emporzusteigen, d. h. einen Körper von 1 Pfunde (nämlich seine eigne Last) zu einer Höhe von 4 Ellen emporzuheben. Und eben so hat der Körper B, nachdem er von E nach F gefallen ist, dort die Kraft,

nach E wieder hinaufzusteigen, d. h. einen Körper von 4 Pfund (nämlich seine eigne Last) zu einer Höhe von 1 Elle emporzuheben. Also ist der zweiten Voraussetzung zufolge die *Kraft* des Körpers A, wenn er in D ist, und die Kraft des Körpers B, wenn er in F ist, dieselbe. Aber die Gröſse der Bewegung ist keineswegs auf beiden Seiten dieselbe, was sich so zeigt. Durch Galiläi ist erwiesen, daſs die durch den Fall von C D (der Höhe von 4 Ellen) erhaltne Geschwindigkeit das Doppelte ist von der durch den Fall E F (der Höhe von 1 Elle) erhaltnen Geschwindigkeit. Multipliciren wir also den Körper A, der wie 1 ist, durch seine Geschwindigkeit, die wie 2 ist, so wird das Produkt oder die Gröſse der Bewegung wie 2 sein; multipliciren wir dagegen den Körper B, der wie 4 ist, durch seine Geschwindigkeit, die gleich 1 ist, so ist das Produkt oder die Grösse der Bewegung gleich 4. Also ist die *Grösse* der Bewegung des Körpers A in D die Hälfte der Gröſse der Bewegung des Körpers B in F, und doch sind eben die Kräfte beider als gleich befunden worden. Ein groſser Unterschied ist daher zwischen der bewegenden Kraft und der Gröſse der Bewegung, so daſs die eine nicht durch die andre geschätzt werden kann. Es erhellt hieraus, wie die Kraft nach der Gröſse der Wirkung, welche sie hervorbringen kann, z. B. nach der Höhe, zu welcher sie einen schweren Körper heben kann, geschätzt werden muſs, nicht aber nach der Geschwindigkeit, die sie dem Körper eindrücken kann.“ „Nehmen wir an, daſs die *ganze Kraft* eines Körpers von 4 Pfund, aber nur von einer Geschwindigkeit von *einem* Grade, auf einen Körper von *einem* Pfunde übertragen würde: so müſste nach den Principien der Cartesianer, welche die Kraft nach der Summe der Produkte der durch ihre Geschwindigkeit multiplicirten Massen

schätzen, dieser Körper eine Geschwindigkeit von 4 Graden bekommen, damit die nämliche Gröfse der Bewegung sich erhielte; denn die Masse 4 multiplicirt durch die Geschwindigkeit 1 gibt dasselbe Produkt, als die Masse 1 multiplicirt durch die Geschwindigkeit 4. Allein wenn der Körper von 4 Pfund mit seiner Geschwindigkeit von *einem* Grade zu einer Höhe von *einem* Fufse steigt: so wird der von *einem* Pfunde nur eine Schnelligkeit von 2 Graden haben, um 4 Fufs hoch steigen zu können. Denn die nämliche Kraft wird erfordert, 4 Pfund *ein* Fufs hoch und *ein* Pfund 4 Fufs hoch zu heben. Wenn aber dieser Körper von *einem* Pfunde 4 Grade Geschwindigkeit erhielte, so müfste er bis zu einer Höhe von 16 Fufs steigen können. Und es könnte folglich *dieselbe* Kraft, welche 4 Pfund *einen* Fufs hoch heben konnte, wenn sie auf *ein* Pfund übertragen wird, dieses 16 Fufs hoch heben. Das ist aber unmöglich, denn die Wirkung ist das Vierfache, und wir hätten daher dreimal mehr Kraft, als vorher vorhanden war, gleichsam aus Nichts gewonnen. Darum mufs an die Stelle des cartesianischen Princips ein anderes Gesetz der Natur treten, nämlich dieses, dafs immer zwischen der vollen Ursache und der vollständigen Wirkung eine vollkommene Gleichheit existirt. Und dieses Gesetz will nicht nur so viel sagen, dafs die Wirkungen den Ursachen proportionirt sind, sondern auch, dafs jede vollständige Wirkung gleichen Gehalt, gleichen Werth mit ihrer Ursache hat. [36] Und ob es gleich ein rein metaphysisches Princip ist, so ist es doch von sehr grofsem Nutzen in der Physik. [37].

„Die bewegende Kraft mufs aber wohl unterschieden werden, und zwar in die *todte* oder *elementarische* und in die *lebendige*. Die lebendige ist immer mit *wirklicher Bewegung* verbunden, die todte ist die, in welcher noch nicht Bewegung

existirt, sondern nur ein *Bestreben* zur Bewegung. Die lebendige Kraft entspringt aus unendlich vielen wiederholten Eindrücken der todten Kraft. Ein Beispiel der lebendigen Kraft ist der *Stoss*, der todten der bloſse *Druck* oder die Kraft der Schwere, in Vergleich zu welcher der Stoſs eine unendlich groſse Kraft genannt werden kann. Die *Elemente* der Bewegung sind daher unendlichmal unendlich klein. Auf diesem Begriffe des Unendlichen beruht der Infinitesimalcalcül, welcher allein den bisher für unauflöslich gehaltnen physikalisch-mathematischen Problemen gewachsen ist, weil die Natur überall etwas *Unendliches* wollte.“

Die Gravitation darf jedoch keineswegs zu den allgemeinen Eigenschaften der Materie gerechnet werden. „Obwohl die groſsen Körper unsers Systems gegen einander gravitiren, so ist es doch eine sonderbare Fiction Newtons oder wenigstens seiner Schüler, alle Materie für schwer zu halten, und zwar schwer gegen jede andre Materie, wie wenn jeder Körper jeden andern anzöge im Verhältniſs seiner Masse und Entfernung, und zwar mit einer eigentlichen Attraction, die nicht von einem verborgenen Drucke der Körper kommen soll, da doch die Schwere gegen das Centrum der Erde und der Planeten gegen einander und gegen die Sonne von der Bewegung irgend eines Fluidums herrühren muſs. Ein Körper wird natürlicher Weise nur von einem andern Körper, der ihn stöſst, indem er ihn berührt, in Bewegung gesetzt. Jede andere Wirkung auf die Körper ist entweder mirakulös oder imaginär.“ „Eben so wenig gibt es, wie Newton und seine Anhänger wollen, in der materiellen Natur einen leeren Raum. Die Luftpumpe beweist keineswegs das Vorhandenseyn einer Leere, denn das Glas hat Poren, durch die noch allerlei feine Materien dringen können. Und wo wir in einem Körper weniger Dichtheit und

Widerstand antreffen, sind wir keineswegs berechtigt, weniger Materie und mehr Leere anzunehmen. Die Qualität der Materie begründet nicht den Widerstand. Das Quecksilber enthält ungefähr 14 mal mehr *schwere* Materie, als das Wasser von gleichem Volumen; aber daraus folgt nicht, dafs es auch 14 mal mehr Materie *schlechtweg* enthält. Denn sowohl das Quecksilber, als das Wasser sind schwere Massen, die aber Poren haben, in die viele nicht schwere und keinen fühlbaren Widerstand äussernde Materie, dergleichen das Licht und andere unmerkliche Flüssigkeiten sind, dringen kann.“

§. 9.

Die Unsubstanzialität der Materie *für sich selber*, und die Verbindung der Monaden zu einem Leibe.

Wir dürfen jedoch nie vergessen, dafs der Materie und allem Materiellen keine *Realität an sich* zukommt. „Wie das Reale der Bewegung nicht die Bewegung selbst, sondern die *Kraft* oder Macht ist, so liegt die Realität in der Ausdehnung und in den Phänomenen der Körperwelt überhaupt“ nicht *in ihnen* selbst, sondern in den intelligibeln und intellectuellen Principien, in den metaphysischen und mathematischen Gesetzen und Regeln, die ihnen zu Grunde liegen, „in (der Grundlage) der Ordnung und der geregelten Reihenfolge der Phänomene und Vorstellungen.“ Denn „obgleich es in der Natur keine so vollkommen gleichförmige Veränderung gibt, wie die Idee sie erfordert, welche uns die Mathematiker von der Bewegung geben, noch genau solche Figuren, wie die Geometrie sie lehrt, obgleich die Gegenstände der Mathematik nur ideal sind: so können doch die Phänomene der wirklichen

Dinge nicht von ihren Regeln abweichen;“ ja „*eben hierin* besteht *die Realität* der Phänomene, die sie von den Träumen unterscheidet.“ „Denn der Unterschied der Träume vom Leben besteht darin, dafs die Phänomene des Lebens wohlgeordnet und folglich *allgemein* sind; denn meine Phänomene wären nicht gehörig geordnet, wenn sie nicht mit den Phänomenen Anderer übereinstimmten.“ „Die Akademiker und Sceptiker haben sich daher eben so wie ihre Gegner nur defswegen in solche Schwierigkeiten verwickelt, weil sie in den sinnlichen Dingen ausser uns eine grössere Realität suchten als die, dafs sie geregelte oder *regelmässige Phänomene* sind.“ „Zur bessern Einsicht in den Grund der Dinge ist es daher selbst gut, die körperliche Substanz beiseite zu setzen, und alle Phänomene nur aus den Monaden und der Uebereinstimmung ihrer Vorstellungen unter einander zu erklären. Dann kann keine Sprache sein von räumlicher Nähe oder Ferne der Monaden, und solche sinnliche Ausdrücke und Vorstellungen, wie z. B. dafs sie in einem Punkt zusammengehäuft oder im Raume zerstreut sind, erweisen sich dann nur als Fictionen, durch die wir das zu einem Gegenstande unserer Einbildungskraft machen wollen, was allein Objekt des Denkens ist.“ „An sich haben die Monaden nicht einmal eine Lage gegeneinander, nämlich eine reale, die über die Sphäre der Phänomene hinausgienge.“

Der Satz: „die Materie ist ein Phänomen,“ welcher nur eine Modification oder weitere Bestimmung von der früher entwickelten Bedeutung der Materie als des allgemeinen Bandes ist, [38] will aber nicht etwa nur soviel sagen, dafs sie in Bezug auf uns denkende Subjekte, die wir die Monaden als die wahren Realitäten erkennen, keine Realität *an sich* ist, sondern er drückt eine Beziehung der Monaden selbst auf einander aus.

Die Materie ist so eine Erscheinung, dafs sie zugleich die *Erscheinung der Monaden für einander ist.* Das *Fürsichsein* der Monade ist ihre *Seele,* das *Fürandressein* die *Materie.* Die Monade ist nicht nur ein *vorstellendes,* sondern auch ein *vorgestelltes* und vorstellbares Wesen; sie ist nicht reines, absolutes *Subjekt,* — so wäre sie Gott — sie ist auch nothwendig *Gegenstand* andrer Monaden. Sie bleibt nicht nur im Nominativ und Aktivum stehen, sie wird auch in den Casus obliquus und in die leidende Form versetzt. Und dieses Passivum, dieser Accusativus gleichsam der Monade ist ihre Verbindung nicht nur mit der Materie überhaupt, sondern einer bestimmten, nächsten, ihrem individuellen Wesen besonders entsprechenden Materie, — ist ihr *Leib.* Der Leib ist der seelenvolle Ton, wodurch das In- und Fürsichsein der Monade allgemein vernehmbares Dasein wird.

„Jede Monade ist mit einem *Leibe* begabt, und ihre Verbindung mit dem Leibe begründet das, was wir eine *zusammengesetzte Substanz* nennen" daher „die Substanz entweder einfach oder zusammengesetzt ist" obwohl es, wie sich bei L. von selbst versteht, im strengsten Sinne keine selbst *zusammengesetzte* Substanz geben kann. Aber der Leib ist, wie aus der Bestimmung der Materie überhaupt hervorgeht, nichts weiter als ein Aggregat, eine Versammlung oder Zusammenhäufung von Monaden oder Substanzen. Es entsteht daher die Frage: wie können wir diesen Plural von Substanzen in den *Singular einer* zusammengesetzten Substanz zusammenfassen? Nur dadurch, dafs unter diesen vielen einen Leib ausmachenden Monaden Eine gleichsam die Monade par excellence, durch den höhern Grad der Vorstellung, also der Kraft und Realität, die prädominirende, der Mittelpunkt ist, um den sich die andern, wie die Planeten um die Sonne, sammeln und bewe-

gen, also nur durch „Subordination", durch das Verhältnifs der Dienstherrschaft. „Eine Substanz dient der andern." Der Leib, den die Monaden zusammen und zu Stande bringen, ist ein Bienenstock. Die herrschende Monade ist die Königin oder Bienenmutter. Die Bienen leben nicht in einer so lokern Verbindung, wie die Thiere einer Herde; sie bilden *ein* Ganzes; jede einzelne Biene ist nur als ein Glied dieses Organismus anzusehen, hat nur ein Theilleben, eine besondere Function, wie ein Organ meines Leibes. Gleichwohl aber ist jede einzelne Biene ein Individuum für sich, ein befonderes Wesen, das auf seinen eignen Beinen steht. So, wie die selbstständigen Bienen doch Einen Organismus bilden, auf diese Weise müssen wir uns auch die Monaden vorstellen, wie sie zusammen einen Leib constituiren*).

„Jede einfache Substanz oder Monade, sagt Leibnitz, welche das *Centrum* einer zusammengesetzten, wie z. B. eines Thiers, und das Princip seiner Einheit ausmacht, ist umgeben von einer Masse, die aus einer unendlichen Menge von andern Monaden besteht, welche den *eignen Leib* dieser *centralen Monade* bilden." „Jeder lebendige Leib hat eine *herrschende Entelechie*, welche die Seele im Thiere ist; aber die Glieder dieses Leibes sind selbst wieder voll von andern lebenden Wesen, wovon jedes auch seine Entelechie oder herrschende Seele hat." „Und von diesen Monaden herrschen die einen *mehr* oder *weniger* über die andern, daher es unendliche Grade und Stufen in den Monaden gibt." „Die herrschende Monade eines Leibes ist die *totale*, *adäquate* Entelechie, die dienenden sind die unvollständigen, der

*) Wer denkt hiebei nicht an die joviale Weise, in der Göthe den Zusammenflufs und die Separation der Monaden dargestellt hat?

ersten Entelechie als Theile untergeordneten Monaden, die aber auch wieder ihre adäquaten Entelechien haben." „Wie es unterschiedne Grade und Weisen der Vorstellung und Herrschaft gibt, so gibt es daher auch nothwendig *unterschiedne Arten* von Aggregaten. „Die Einheit, welche bewirkt, daſs ein Thier oder organischer Körper ein *wesenhaftes Eins* ist mit *einer* herrschenden Seele, ist eine ganz andre, als *die* Einheit, welche ein einfaches Aggregat, wie einen Haufen Steine bewirkt. Denn diese besteht in einer bloſsen Einheit der Gegenwart oder des Raums, jene aber begründet ein neues Wesen, welches die Schule ein wesentliches Eins, ein Unum per se nennt, während sie das andre nur ein Unum per accidens nennt. Deſswegen sind die Monaden nicht gleichgültig dagegen, ob sie jetzt ein Pferd, jetzt ein andres Wesen bilden; denn da die Monade stets *in sich* ihre Beziehungen auf alles Andre ausdrückt, so wird sie ganz andres vorstellen, wenn sie in einem Pferde, als wenn sie in einem Hunde ist." „Nur da, wo ein organischer Körper mit einer herrschenden Seele oder ein Thier oder wenigstens ein ihm analoges Wesen ist, muſs man daher auch eine körperliche oder zusammengesetzte *Substanz* annehmen; alles Andre ist bloſses Aggregat, eine zufällige, keine an sich seiende Einheit. Wo die Monaden eine zusammengesetzte Substanz bilden, kann man sie sich daher durch ein *substanzielles*, wesenhaftes *Band* verbunden denken. [39] „Die Körper werden erst durch dieses substanzielle Band (ihre Verbindung mit einer herrschenden Monade?) etwas *Reales*." „Aber gleichwohl ist keine dieser dienenden Monaden an dieses Band oder diese herrschende Entelechie festgebunden." „Die Seele geht zwar nicht von einem organischen Körper in den andern über, sondern bleibt immer in demselben organischen

Leibe, ohne dafs selbst der Tod eine Ausnahme von diesem Gesetz macht. Aber dieser organische Leib ist selbst in einem beständigen Flufse, und es läfst sich daher von keinem Theile der Materie sagen, dafs er immer demselben Thiere oder derselben Seele zu eigen bleibe" — ein Satz der schon darin begründet ist, dafs die Monaden *an sich* nur Aggregate constituiren, kein Eins dem Wesen nach, daher die die Aggregate bildenden Monaden in einer lockern Verbindung mit einander stehen, stets auf den Beinen sind, um neue Verbindungen einzugehen. „Der Körper, den wir als Greise haben, ist nicht mehr derselbe mit dem, welchen wir als Kinder hatten." „Die Herrschaft und Subordination der Monaden besteht aber, wenn man sie *in ihnen selbst* betrachtet, in nichts weiter als in den verschiednen Graden der Perceptionen." „Das substanzielle Band (wenn man anders eines annimmt) kann daher, mit Ausnahme der herrschenden, unbeschadet der Monaden, Veränderungen leiden und selbst aufgehoben werden; denn die Seele des Wurms gehört nicht zur Substanz des Körpers, in dem der Wurm sich befindet; sie ist kein substanzieller Theil, kein Ingredienz, sondern nur ein Requisit desselben."

Abstrahirt vom substanziellen Bande, welches das Princip der Realität der Phänomene ist, und die Monade *an sich* selbst betrachtet, sind die Körper blofse Aggregate und folglich Phänomene, da „ausser den in den Zustand der Aggregation eingehenden Monaden alles Uebrige durch die blofse Vorstellung, eben dadurch, dafs sie *zugleich* vorgestellt werden, hinzukommt." „Wenn aber auch die Körper blofse Phänomene sind, so folgt doch daraus keineswegs, dafs uns die Sinne täuschen; denn die Wahrhaftigkeit der Sinne hat nur darin ihren Grund, dafs die Phänomene unter sich übereinstimmen, und wir uns im Erfolg nicht

täuschen, wenn wir uns auf Erfahrungsgründe verlassen." „Denn sie sind ja wohlbegründete Phänomene, wie der Regenbogen oder das Bild im Spiegel, kurz wie fortgesetzte, vollkommen mit sich zusammenhängende Träume." „Die Dinge bleiben in derselben Ordnung, ob wir blofse Vorstellungskräfte oder noch überdiefs reale körperliche Substanzen annehmen. Allerdings müssen die Vorgänge in der Seele übereinstimmen mit den Begebenheiten ausser der Seele; aber dazu ist es genug, dafs die Vorgänge in einer Seele sowohl mit sich selbst, als mit den Vorgängen in jeder andern Seele übereinstimmen, keineswegs aber ist es nöthig, noch Etwas ausser allen Seelen und Monaden anzunehmen, und wenn wir daher z. B. sagen, Socrates sitzt, so bedeutet das in dieser Hypothese nichts weiter, als dafs uns Etwas erscheine, wobei wir den Sokrates und das Sitzen uns vorstellen." „Wenn aber auch gleich die Körper keine Substanzen sind, so werden sich doch alle Menschen zu der Meinung hinneigen, dafs sie Substanzen sind, gleichwie alle zu der Meinung geneigt sind, dafs die Erde ruhe, ob sie sich gleich in der That bewegt."

§. 10.

Der allgemeine Zusammenhang des Universums und die Unendlichkeit und Verschiedenheit des organischen Lebens.

Da die Monade ein vorstellendes Wesen ist, so ist der Leib oder die sie zunächst umgebende Sphäre nichts andres als das Mittel, das *Organ*, wodurch und zugleich, weil die Seele die substanzielle Form ihres Leibes, weil der Grad der Realität und Vollkommenheit ihres Körpers oder Organs der Grad der Vollkommenheit der Seele, die „Körper sich daher nicht weniger von einan-

der unterscheiden als die Geister," der *eigenthümliche Stand- und Gesichtspunkt*, von welchem aus sie die Welt vorstellt und von ihr afficirt wird. [40] „Wie daher dieselbe Stadt von verschiednen Orten aus gesehen, anders erscheint und gleichsam optisch vervielfältigt wird: so gibt es gleichsam eben so unendlich viele verschiedene Welten, als einfache Substanzen sind, obwohl diese Welten nur perspectivische Vorstellungen einer einzigen Welt aus den verschiednen Gesichtspunkten einer jeden Monade sind." Der Leib ist das *unmittelbare*, erste Objekt der Seele, von dem aus sie die andern Objekte wahrnimmt. „Obgleich die Monade das ganze Universum vorstellt, so stellt sie doch darum den Leib, der ihr besonders anpafst und dessen Entelechie sie ist, viel *deutlicher* vor, als alle andern äussern Dinge." „Der Leib steht jedoch nicht isolirt und abgeschnitten da. Alles im Raum ist vielmehr erfüllt, und alle Materie in Verbindung mit sich. Wie im erfüllten Raume jede Bewegung auf die entfernten Körper noch eine gewisse Wirkung im Verhältnifs zur Entfernung äussert: so wird auch jeder Körper nicht nur von den ihn zunächst berührenden Körpern, sondern vermittelst ihrer auch von den entfernten afficirt, ja diese Mittheilung erstreckt sich bis auf jeden Grad der Entfernung. *Jeder Körper wird daher von Allem ergriffen, was im Universum vorgeht*, so dafs der, welcher Alles durchschaut, in jedem *einzelnen* Theile lesen kann, was im *Ganzen* geschieht, ja selbst schon geschehen ist und noch geschehen wird, indem er im Gegenwärtigen das sowohl der Zeit als dem Raume nach Entfernte erkennt. *Σύμπνοια πάντα*, sagte Hippocrates." „Die Gegenwart ist schwanger mit der Zukunft." Im Einst liegt schon das Jetzt, im Jetzt das Einst, im fernsten Dort das nächste Hier.

„Wie daher der Leib das *ganze Universum*

in Folge des durchgängigen Zusammenhangs der Materie ausdrückt, so stellt auch die Seele das ganze Universum vor, indem sie den Körper vorstellt, der sich auf sie in einer besonders intimen Weise bezieht.“ „Die Seele kann jedoch in sich nur lesen, was sie deutlich vorstellt; sie kann ihre Vorstellungen nicht auf einmal entwickeln, weil sie nach dem Unendlichen streben.“ „Die Schönheit des Universums könnte man daher in jeder Seele erkennen, wenn man alle ihre Falten, die sich nur mit der Zeit auf eine erkenntliche Weise auseinander legen, entfalten könnte.“ „Alle Entelechien sind *Bilder des Universums*, sind, jede in ihrer Weise, Welten en miniature, *Concentrationen des Weltalls*, sind *fruchtbare* Einfachheiten, Einheiten der Substanz nach, aber wegen der Vielheit ihrer Modificationen *Unendlichkeiten der Kraft nach*, *Mittelpunkte*, die eine *unendliche Peripherie* ausdrücken.“ „Eben hierin liegt auch der hauptsächlichste Unterschied zwischen der Monade und dem Atom. Der Zustand der Monade ist wohl, wie der des Atoms, ein Zustand der Veränderung, ein Trieb; das Atom strebt, seinen Ort zu verändern, die Seele oder Monade, ihre Vorstellung. Aber das Atom, ob es gleich Theile hat, hat doch nichts in sich, was eine *Mannigfaltigkeit* in seinem Triebe hervorbrächte, weil man annimmt, daſs seine Theile ihre Beziehungen nicht ändern. Aber die Monade hat ihrer Untheilbarkeit ungeachtet einen zusammengesetzten Trieb, d. h. eine Vielheit von Vorstellungen in sich, die einzeln nach ihren besondern Veränderungen streben und kraft ihres *wesentlichen Zusammenhangs mit allen andern Dingen* zugleich in ihr sich befinden. Und eben wegen des Mangels an diesem allseitigen, universalen Rapport widerspricht das Atom Epikurs der Natur. Denn es gibt *kein individuelles, einzelnes Wesen, das nicht alle andern ausdrücken und*

in sich darstellen müsste.“ „Die Individualität enthält in sich das *Unendliche* eingewickelt.“ „Daher auch die Seele rücksichtlich der Mannigfaltigkeit ihrer Modificationen vielmehr mit dem *Universum*, welches sie nach ihrem besondern Gesichtspunkt vorstellt, und gewissermassen selbst mit *Gott*, dessen Unendlichkeit sie endlich darstellt, in Folge ihrer verworrnen und unvollkommnen Vorstellung vom Unendlichen, als mit einem materiellen Atom verglichen werden muſs.

„Die Lebensprincipien gehören nur den organischen Körpern an.“ „Der Leib der Monade oder eines lebendigen Wesens ist daher immer nothwendig organisch. Denn da jede Monade auf ihre Weise ein *Spiegel* des Universums ist, das Universum aber sich einer vollkommenen Ordnung und Harmonie erfreut: so muſs auch in den Vorstellenden, d. h. in den Vorstellungen der Seele und folglich auch in den Leibern, als den Standpunkten der Vorstellung, Harmonie und Ordnung herrschen.“ Der Leib ist organisch heiſst aber nichts andres, als er ist ein natürliches Automat, eine Art *göttlicher Maschine*, die aber alle Maschinen der menschlichen Kunst unendlich übertrifft, nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach von ihnen unterschieden ist, weil die künstliche Maschine nicht in jedem Theile Maschine ist, die Maschinen der Natur hingegen noch in den kleinsten Theilen bis ins Unendliche Maschinen sind.“ Sie sind aber so bis ins Unendliche Maschinen, daſs jedes Theilchen der Maschine selbst wieder eine eigne Maschine (jedes System wieder ein System von Systemen) ist, jedes auch das kleinste Theilchen ein artikulirtes, unterschiednes, selbstständiges Leben hat, jedes Glied selbst wieder ein Leib, bestehend aus Gliedern, der organische Leib daher eine unbegränzte Fülle beseelter Leiber ist, — eine nothwendige Folge von dem mehrmals erwähnten Gesetz, daſs

„die Materie, ja jeder Theil derselben nicht nur theilbar bis ins Unendliche, sondern auch wirklich getheilt ist und eine geordnete Mannigfaltigkeit in sich enthält.“ „Jeder Theil der Materie kann daher vorgestellt werden als ein Garten voller Pflanzen, als ein Teich voller Fische. Aber jeder Ast der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Flüssigkeiten ist selbst wieder so ein Garten, so ein Fischteich.“ [41] „Und obgleich die Erde und Luft zwischen den Pflanzen des Gartens oder das Wasser zwischen den Fischen des Teiches keine Pflanze, kein Fisch ist, so enthalten sie doch nichts desto weniger Pflanzen und Fische, aber meistens von einer uns nicht mehr bemerkbaren Feinheit,“ oder „andere uns vielleicht gänzlich unbekannte Arten lebendiger Wesen.“ „Daher gibt es im Universum nichts Formloses, nichts Unorganisches, nichts Ungeordnetes, Regelloses, Leeres und Todtes, kein Chaos, keine Verwirrung ausser nur dem Scheine nach.“ [42] Aber diese Organismen, die sich überall finden, unterscheiden sich durch die Grade geringerer oder gröſserer Vollkommenheit. „Wenn die Monade so gebildete Organe hat, daſs vermittelst derselben die Eindrücke, die sie erhält, und folglich die Vorstellungen, die diese repräsentiren, etwas gleichsam Ausgezeichnetes und Hervorragendes (d. i. Bestimmtheit und Deutlichkeit) enthalten (wie wenn z. B. vermittelst der Feuchtigkeiten im Auge die Strahlen des Lichts *concentrirt* werden und mit mehr Kraft wirken): so kann das fortgehen und geht wirklich fort bis zur *Empfindung*, d. h. bis zu einer von der Erinnerung begleiteten Vorstellung — einer Vorstellung nämlich, wovon ein gewisser Wiederhall (ein Echo) gleichsam lange Zeit in der Seele zurückbleibt, um sich bei Gelegenheit wieder hören zu lassen.“ „Monaden, die solche mit Gedächtniſs verbundne, folglich deutlichere

Vorstellungen haben, heifsen daher erst eigentliche Seelen. Monaden dagegen, die eine blofse einfache Vorstellung haben, heifsen blofs Entelechien oder nakte, blofse Monaden." „Hätten wir keine Deutlichkeit, so zu sagen, keinen pikanten Geschmack in unsern Vorstellungen, so befänden wir uns in einer beständigen träumerischen Stumpfheit, wie diefs der Zustand der nakten Monaden ist." Stufen, Grade, Zustände, Weisen sind darum die einzigen Unterschiede der Wesen. „Alles in der Natur ist *analogisch,*" verwandt, verbunden; Alles ist dem Wesen nach in Allem; die Natur ist überall sich selbst gleich; „wer *Eines* wahrhaft weifs, weifs *Alles,* wer auch nur Einen Theil der Materie begriffe, würde wegen der περιχωρήσις der Dinge zugleich das ganze Universum begreifen." „C'est tout comme içi," „*in jedem Wesen ist das Unendliche erkennbar,*" „das Gröfste im Kleinsten aufs genaueste ausgedrückt," das Fernste im Nächsten idealiter gegenwärtig. Es gibt keinen *absoluten* Wesensunterschied. Les dégrés de perfection varient à l'infini. Cependant le fonds est par-tout le même. Il n'y a de la difference que *du grand au petit, du sensible à l'insensible* *). Die Seele ist nichts als eine zur deutlichen Vorstellung, zum Bewufstsein erwachte einfache Monade; die einfache Monade, die wir vom aristokratischen Standpunkt unsres Selbstes aus als ein Andres, als ein indifferentes Neutrum, als ein todtes Ding ausstossen, ist ein Wesen unsres Geschlechts und Wesens, ist nur eine schlafende, noch unentwickelte Seele. Ueberall sind Keime, Elemente des Lebens, die sich vielleicht einst noch zu Wesen unsres Gleichen entwickeln. Es gibt keine wahre Verneinung in der Natur, keinen wahren Tod, keine wahre Erzeugung. Der Tod ist nur Einwicklung, Ver-

*) Nouveaux Essais p. 458. 441.

hüllung, Verminderung, Verkleinerung der Glieder; die Entstehung nur Vergrösserung, Entfaltung, nur Umbildung unter einer andern Gestalt schon existirender Wesen aus Saamen und Keimen, gleichwie die Menschen sich aus den Saamenthierchen entwickeln, obwohl ihre Seelen nicht vernünftig sind, sondern es erst werden, nachdem die Empfängnifs diese Thiere zur menschlichen Natur bestimmt. [43] Es gibt überhaupt nichts absolut *Diskretes* in der Natur; alle Gegensätze, alle Gränzen des Raumes und der Zeit und der Art verschwinden vor der absoluten Continuität, dem unendlichen Zusammenhange des Universums. „Der Punkt ist gleichsam eine unendlich kleine Linie, die Ruhe nichts als eine nach einer ununterbrochnen Abnahme *verschwindende Bewegung*, die Gleichheit nichts als eine verschwindende Ungleichheit. „Und dieses Gesetz der Continuität verletzt die Natur nie und nirgends. Sie macht keine Sprünge. Alle Ordnungen der natürlichen Wesen machen nur eine einzige Kette aus, worin die verschiednen Klassen als so viel Gelenke so enge aneinander sich anschliefsen, dafs es den Sinnen und der Einbildungskraft unmöglich ist, den eigentlichen Punkt zu bestimmen, wo eine anfängt oder aufhört.“ [44]

§. 11.

Die Weise des gegenseitigen Zusammenhangs und Verkehrs der Monaden.

So sehr aber alle Dinge unter einander in der herrlichsten Harmonie, im bewundernswürdigsten Zusammenhange stehen, so dafs jedes Wesen ein Mikrokosmus ist, in dem im Kleinen enthalten ist und vorgeht, was im Makrokosmus im Grofsen existirt und vorgeht, jedes Wesen einem Thermo- und Barometer gleicht, der die Veränderungen in

der Atmosphäre der Welt anzeigt: so gibt es doch keinen direkten, unmittelbaren, keinen *physischen*, sondern nur einen *metaphysischen* Einfluſs der Wesen auf einander. Es ist nicht nur unmöglich, daſs die Monaden auf einander einwirken, denn es läſst sich gar kein Mittel denken, wie eine solche Einwirkung zu erklären wäre, sondern ein unmittelbarer Einfluſs ist auch unnöthig, denn warum sollte eine Monade der andern geben, was sie selbst schon besitzt? Das ist ja eben die Natur der Substanz, daſs die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht, und Alles aus Einem erkannt werden kann.“ Alles bringen die Monaden ja aus ihrem eignen Schoose hervor, und „zwar nicht so, wie etwa die Wärme der Scholastiker ihre Wirkungen hervorbringt, sondern in der Weise eines erhabnen, geistigen Mechanismus, welcher der *Grund* und die *Concentration* des körperlichen Mechanismus ist, so daſs die Art und Weise, wie eines aus dem andern folgt, angegeben werden kann.“ „Die Monaden sind *kein Princip von Handlungen nach Aussen.*“ „Selbst das Princip ihrer Hemmungen liegt in ihnen. Eine Substanz handelt so viel als sie vermag, wenn sie nicht verhindert wird. Die einfache Substanz wird auch wirklich in ihrem Handeln beschränkt und gehemmt, aber nur *innerlich von sich selbst.*“ „Nichts kann daher in die einfachen Substanzen störend einwirken, ja sogar in den zusammengesetzten Substanzen, den Körpern geschieht nichts selbst durch den Stoſs der sie umgebenden Körper, was nicht aus dem Innern käme und sie in ihrer Ordnung stören könnte.“ Denn „der Körper leidet beim Stoſse nur durch seine eigne Federkraft, die die Ursache der bereits in ihm befindlichen Bewegung ist.“ „Nur der äussern Erscheinung nach wird den Substanzen Gewalt angethan.“ „In ihren innern Bestimmungen aber können die wahrhaften

Substanzen nicht gehemmt werden, weil sie die Repräsentation von allem Aeusseren enthalten."

Aber — kann man fragen, und Bayle hat Leibnitz diesen Einwurf gemacht — wie ist es denn möglich, daſs die Seele, wenn sie sich z. B. im Zustande der Freude befindet, unmittelbar darauf in den Zustand des Schmerzes übergeht, daſs sie nicht immer in demselben Zustande beharrt? „Die Natur der endlichen Substanz ist ununterbrochne Veränderung, und zwar nach einer bestimmten *Ordnung*, welche, ohne sich je zu verändern, die Substanz in alle sie betreffenden Zustände, aber nicht mit Zwang, sondern im Einklange mit ihrer eigenen Spontaneität bringt. Und dieses Gesetz der Ordnung, welches die *Individualität* jeder besondern Substanz ausmacht, [44] steht im genauen Zusammenhang mit den Begebenheiten in jeder andern Substanz und im ganzen Universum. Diesem Gesetze zufolge geht nun die Seele von der Freude zum Schmerze über, in dem Augenblicke, wo in dem Zusammenhange ihres Leibes eine Unterbrechung geschieht, weil es das Gesetz, die Natur dieser untheilbaren Substanz ist, auszudrücken und vorzustellen, was in diesem Körper geschieht."

Der Verkehr der Substanzen unter einander ist daher nur ein *idealer*. Die realen Wesen wirken nur als *von ihr vorgestellte* auf die Monade ein; aber sie können auch nicht anders einwirken, denn sie ist Seele oder doch ein seelenartiges Wesen. Die Monade leidet nur von sich selbst; sie ist nur mit sich beschäftigt; sie ist nur *theoretisch*-thätig. Das Licht, das die Monaden auf einander ausströmen, oder in dem sie sich gegenseitig schauen und wahrnehmen, ist nicht das energische Licht der Sonne, sondern der affectlose Mondschein. Ihren Eindrücken fehlt die Sinnlichkeit, die Glut unmittelbar gegenwärtiger

Eindrücke; sie haben nur die Kraft von Reminiscenzen, wo der Gegenstand nur so, wie er in uns noch ist, nicht durch sich selbst auf uns einwirkt. Die Monade wird zwar von Allem, was in der Welt vorgeht, in Folge ihrer eigenthümlichen Natur, die nur aus *Nerven*, nicht aus Fleisch und Blut besteht, afficirt und ergriffen; aber sie ist kein an Ort und Stelle sich befindender Augen- und Ohrenzeuge von den Weltbegebenheiten; ihre Theilnahme daran gleicht nur der Theilnahme des Lesers; sie ist nur aus der Ferne dabei. Bei einer Sache aber nur aus der Ferne sein, ihre Vergegenwärtigung ohne wirkliches Dasein ist eine Vorstellung. Durch diese Theilnahme wird daher die Monade auch nicht aus sich herausgerissen, nicht in dem Hausfrieden ihrer Seele gestört. Mit einem Worte — die Monade ist nicht mithandelnde Person, nur *Zuschauer* des Welttheaters. Und eben hierin liegt der Hauptmangel der Monadologie.

„Zwischen den Monaden besteht nur *Uebereinstimmung*, *kein wirklicher Verkehr*, daher die herrschende Monade auch die Existenz der andern Monaden nicht beschränkt.“ „Wenn man sagt, dafs eine Monade von der andern verhindert wird, so ist das nur von der Vorstellung der andern in ihr zu verstehen.“ „Die Einwirkung einer Substanz auf eine andere besteht nicht darin, dafs sie irgend eine Wesenheit oder etwas Reales von sich herausläfst und der andern einpflanzt, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. In der materiellen Welt hat man wohl Recht, durch das Ausströmen und Aufnehmen von Theilen die Phänomene der Natur auf mechanischem Wege zu erklären, aber die materielle Masse ist keine Substanz.“ „Handlung nach Aussen kommt der Monade zu, inwiefern sie vollkommen ist. Die Monade handelt aber, wenn sie deutliche Vorstellungen hat, leidet, wenn sie verworrne hat. Die

Vollkommenheit einer Monade vor der andern besteht daher nur darin, dafs wir in ihr die *Gründe* finden, woraus wir die Vorgänge in der andern erklären können, und nur insofern, als wir solche Gründe finden, sagen wir, dafs sie auf die andre wirkt." „Darum sind die Handlungen und Leiden der Monaden wechselseitig. Dieselbe Monade ist activ, insofern das, was wir in ihr deutlich erkennen, zum Erklärungsgrund von den Vorgängen in einer andern dient, passiv insofern, als wir in dem, was in einer andern deutlich erkannt wird, den Erklärungsgrund von den Vorgängen in ihr finden."

Dasselbe, was von dem Verhältnifs der *einfachen Substanzen* zu einander, gilt auch von dem Verhältnifs der *zusammengesetzten* und *einfachen* Substanzen oder der Seelen und Leiber untereinander. „Die Scholastiker glaubten, dafs zwischen der Seele und dem Leibe ein gegenseitiger physischer Einflufs Statt fände; aber seitdem man erwogen hat, dafs der *Gedanke* und die *ausgedehnte Masse* nichts mit einander gemein haben, ja toto genere unterschiedne Wesen sind, haben mehrere Neuere angenommen, dafs zwischen der Seele und dem Leibe kein physischer Verkehr Statt findet, obgleich der *metaphysische* Verkehr, welchem zufolge Leib und Seele *ein* Subjekt oder *eine* Person ausmachen, immer seinen Bestand hat." „Denn es ist unerklärbar, wie aus Vorstellungen der Seele in der Materie Figuren und Lagen entspringen, oder wie aus materiellen Figuren und Bewegungen Vorstellungen entstehen sollten." „Wenn ein physischer Verkehr Statt fände, so würde die Seele den Grad der Schnelligkeit und die Richtungslinie der im Körper befindlichen Bewegungen verändern, und umgekehrt würde der Leib die Reihenfolge der Gedanken in der Seele verändern. Aber eine solche Einwirkung kann man aus keiner wesentlichen Bestimmung weder des Leibes, noch der Seele ablei-

ten. Cartesius hat einen Vertrag schliefsen wollen, und einen Theil der Handlung des Körpers von der Seele abhängig gemacht. Er erkannte es als ein Gesetz der Natur, dafs sich die nämliche Gröfse der Bewegung in den Körpern erhielte, und schlofs daraus, dafs der Einflufs der Seele dieses Gesetz der Körperwelt unmöglich aufheben könnte. Aber er glaubte, dafs die Seele doch die Macht haben könnte, die *Richtung* der Bewegungen, die im Körper vorgehen, zu verändern, fast gerade so, wie ein Reiter seinem Pferde keine Kraft gibt, aber es doch nach Gutdünken da- und dorthin lenkt. Allein die Seele hat keine Instrumente, wie der Reiter, deren sie sich zur Hervorbringung dieser Wirkung bedienen könnte. Die Veränderung der Richtungslinie ist eben so wenig aus der Natur der Seele und des Leibes, d. h. des Gedankens und der Masse erklärbar, als die Veränderung der Gröfse der Kraft." Die Cartesianer nahmen daher ihre Zuflucht zu dem System der Gelegenheitsursachen, wo Gott selbst unmittelbar bei Gelegenheit eines Willensactes einen diesen Willen vollziehenden Act des Körpers hervorbringt. Aber „hier läfst man in einer natürlichen und gewöhnlichen Sache Gott wie einen Deus ex machina auf ungewöhnliche, wunderbare Weise ins Mittel treten, und es widerspricht daher dieses System der Natur und Vernunft." Es bleibt daher nur *die* Weise, wie die Monaden mit einander in Verkehr und Wechselwirkung stehen, als die wahre Kategorie über, unter der wir das Verhältnifs der Seele und des Leibes zu denken haben. „Die Seelen empfinden wohl das, was *ausser* ihnen vorgeht, aber nur *durch* das, was *in ihnen selbst* vorgeht, und kraft der *allgemeinen Harmonie*, welche jede Substanz zu einem *lebendigen Spiegel* des Weltalls macht, den äussern Dingen entspricht." „Wenn die Seele

Etwas mit Erfolg will, so ist die körperliche Maschine *von selbst*, in Folge ihrer eingebornen Bewegungen, zur Vollstreckung dieses Willens bereit und geneigt, und wenn die Seele die Veränderungen ihres Leibes wahrnimmt, so bekommt sie nicht vom Körper, als störte er die Gesetze der Seele, sondern nur aus der Reihe der vorangegangenen, aber confusen Vorstellungen neue Vorstellungen." „Die Seele gibt dem Körper weder eine Bewegung, noch eine Richtung oder Bestimmung der Bewegung, die nicht aus den vorhergegangenen Zuständen und Bewegungen der Materie auf *mechanische* Weise erklärt werden könnte. Behauptet man das Gegentheil, so verwandelt man die Seele in einen, wenn auch noch so dünnen und feinen, Körper, oder man verfällt auf unverständliche und nichts erklärende Principien." „Obgleich die nächste Quelle aller Thätigkeit in der Seele liegt, wie die Quelle des Leidens in der Materie: so darf man deſswegen doch nicht glauben, daſs die Seele durch ihre immanente Thätigkeit, nämlich Trieb und Vorstellung die mechanischen Gesetze des Körpers unterbricht, sondern daſs sie vielmehr nur *in Gemäsheit* derselben handelt." „Es wäre ein Mirakel, wenn die Seele etwas im Körper bewirkte, was *wider* die Natur des Körpers wäre." „Wohl gemäſs dem Verlangen der Seele, aber nicht *durch* das Verlangen, sondern durch mechanische Gesetze entspringen Bewegungen im Körper." „Den innerlichen Handlungen der Seele *entsprechen* nur äussere im Körper." „Die Seele befolgt daher nur ihre Gesetze, der Leib die seinigen. Die Seelen handeln nach den Gesetzen der *Zweckursachen*, die Körper nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder *Bewegungen*. Ja in diesem System handeln die Leiber, als wenn es keine Seelen gäbe, und die Seelen handeln, als gäbe es keine Leiber, und beide handeln, als wenn

beide auf einander wirkliche, unmittelbare Einflüsse hätten. Aber ungeachtet ihrer Selbstständigkeit sind Leib und Seele „in der schönsten Harmonie," in der innigsten Einheit. „In der Seele gibt es selbst Vorstellungen, die der Circulation des Bluts und den innern Bewegungen der Eingeweide entsprechen, die man jedoch eben so wenig wahrnimmt, als das Geräusch des Wassers, wenn man in der Nähe einer Mühle wohnt. Wenn es Eindrücke im Körper gäbe, sei es im Schlafe oder im Wachen, von denen die Seele ganz und gar nicht afficirt würde: so müfste man in der That der Einheit der Seele und des Leibes Gränzen setzen, gerade wie wenn die körperlichen Eindrücke eine gewisse Figur und Gröfse haben müfsten, um von der Seele wahrgenommen zu werden, was aber mit der Unkörperlichkeit der Seele unverträglich ist, denn es gibt keine Proportion zwischen einer unkörperlichen Substanz und einer solchen oder solchen Modifikation der Materie."

„Der *Grund* dieser Uebereinstimmung ist aber in einer *prästabilirten* Harmonie oder *in Gott* zu suchen, durch den der Einflufs einer Monade in die andere, der in den einfachen Substanzen nur ein idealer ist, zur Wirkung kommt." „Insofern die Seele Vollkommenheit hat und deutliche Gedanken, hat Gott den Leib ihr angepafst und im Voraus so gemacht und vorherbestimmt, dafs der Körper getrieben ist, ihren Willen zu vollstrecken; und insofern die Seele unvollkommen ist und ihre Vorstellungen verworren sind, hat Gott die Seele dem Leibe angepafst, so dafs die Seele sich von den Leidenschaften, welche aus den körperlichen Eindrücken entspringen, bewegen läfst." [45] Die Freiheit der Seele wird dadurch keineswegs aufgehoben. „Es ist diefs gerade so, wie wenn einer, der alles wüfste, was ich morgen meinem Diener

für den ganzen Tag anbefehlen würde, ein Automat machte, welches diesem Diener vollkommen ähnlich wäre, und morgen zur bestimmten Zeit alle meine Befehle vollzöge. Dessen ungeachtet wären aber doch meine Befehle frei, obgleich in der Handlung des Automats, welches den Diener machte, nichts von Freiheit zu finden wäre. Und dieses Automat würde von mir auf ideale Weise abhängig sein, kraft der Weisheit dessen, welcher in der Voraussicht meiner zukünftigen Willensacte ihm die Einrichtung und Fähigkeit gegeben hätte, mir zur bestimmten Zeit für den kommenden Tag zu dienen. Die Kenntniſs von meinem künftigen Willen würde der Bewegungsgrund dieses groſsen Künstlers gewesen sein, dieses Automat nachher zu machen: mein Einfluſs wäre ein objektiver (idealer) und der seinige ein *physischer*.“

§. 12.

Die Bedeutung der prästabilirten Harmonie.

Die prästabilirte Harmonie ist, obwohl sein Favoritkind, Leibnitzens schwache Seite, wenn man sie wenigstens in einem so äusserlichen Verstande nimmt, wie sie gewöhnlich genommen wird, woran allerdings L. selbst Schuld ist. Die populären Vorstellungen von einem apparten, extramundanen Wesen, das nur in ein äusserliches, mechanisches Verhältniss zu den Dingen tritt, überschatten hier wie anderwärts die an sich so tiefe Metaphysik L.'s; aber man darf in diesen Schatten nicht das Wesen seiner Philosophie finden wollen. L. huldigte der Theologie seiner Zeit, aber so, wie ein geistreicher, hochgebildeter Mann im Gefühle seiner Superiorität einer Dame huldigt, und in der Conversation mit ihr seine Ideen in ihre Sprache übersetzt, ja paraphrasirt, obwohl leider! nicht zu längnen ist, daſs diese déférence und complai-

sance gegen die Theologie zugleich einen innern und zwar sehr nachtheiligen Einfluſs auf seine Philosophie hatte. Wohl darf man insofern den Unterschied zwischen einem esoterischen und exoterischen L. machen, obgleich es sehr schwer ist, die Gränzen beider zu bestimmen, da L. höchst selten dans la rigueur métaphysique spricht. Aber so viel ist gewiſs, daſs die prästabilirte Harmonie in einem den Monaden *nur äusserlichen* Verstande genommen ganz dem Geiste L.'s widerspricht. Er bedient sich zwar selbst äusserlicher Ausdrucksweisen, wie wenn er sagt: „Gott hat Alles im Voraus ein für alle Mal geregelt." (Theodicée §. 9.) „Gott hat anfänglich schon die Seele so geschaffen, daſs sie sich vorstellen muſs, was im Körper vorgeht, und den Körper so, daſs er von selbst die Befehle der Seele vollstrecken muſs." (Ebendaselbst §. 62.) Der Ausdruck préétabli drückt keine metaphysische Bestimmung aus. Das leidige Vorher oder Voraus ist vielmehr eigentlich nichts weiter, als eine Bitte an den Gedanken, nicht bis ans Ende seine Analysis fortzusetzen, um nicht an einen Stillstandspunkt seines Verstandes zu kommen. [46] Aber dem Willen, der das Dasein der Dinge begründet, der erschafft, geht wesentlich bei L. die *Vernunft* vorher, die als göttliche, unbeschränkte Vernunft das Wesen der Dinge selbst ist, oder doch in sich enthält. Er sagt daher: „jedes Ding hat auf ideale Weise oder in der Idee — aber die Idee ist das Wesen des Dinges oder repräsentirt es — vor seiner Existenz zu dem Entschluſs mitgewirkt, den Gott hinsichtlich der Existenz aller Dinge gefaſst hat." „In den Ideen Gottes fordert jede Monade mit *Grund*, daſs Gott bei der uranfänglichen Anordnung der übrigen Monaden auf sie Rücksicht nimmt." „Indem Gott zwei einfache Substanzen vergleicht, so findet er in jeder *Gründe*, die ihn bewegen, die

eine mit der andern zu verknüpfen*).“ Nichts ist dem Leibnitz zuwiderer, als die Vorstellung einer vernunftlosen, leeren Macht, eines *blossen* Willens, einer indifferenten, bestimmungslosen Wahl. „*Der Wille ohne Vernunft*, sagt er selbst trefflich, ist der *Zufall* der Epikuräer.“ „*Das Wesen Gottes beruht nur auf der Vernunft.* La nature de Dieu est toujours fondée en raison**).“ Wie die Existenz das Wesen, so setzt bei ihm der Wille die Vernunft voraus. Der Wille ist ihm, in metaphysischer Strenge gesprochen, nichts als die Affirmation, die Macht der Vernunft, die *sich bethätigende* Vernunft. Nichts bekämpft er daher auch mit mehr Nachdruck, als die Vorstellung eines Poiret, Buddeus und Anderer, die die Wahrheit der Gesetze und Ideen vom Willen Gottes abhängig machten. „Nur die zufälligen Wahrheiten (die Facta und Begebenheiten) hängen nach ihm vom göttlichen Willen ab, aber die *nothwendigen* allein vom göttlichen Verstande***).“ Daher setzt er auch sein System der prästabilirten Harmonie als das System, in dem alles verbunden und harmonisch ist, tout va par raisons****), den Vorstellungen Bayle's entgegen, der mit den Cartesianern der Meinung war, daſs „die Vorstellungen z. B. der sinnlichen Qualitäten, welche Gott nach ihnen der Seele bei Gelegenheit der körperlichen Bewegungen gibt, nichts enthielten, was diese Bewegungen repräsentire, oder ihnen entspräche, so daſs es ganz gleichgültig wäre, ob uns Gott die Vorstellungen der Kälte, der Wärme, des Lichts oder ganz andere Vorstellungen bei eben derselben Veranlassung gäbe.“ Er sagt: „Ich kann mich nicht genug darüber wundern, wie so gescheute

*) Op. omn. T. II. P. I. p. 26.
**) Op. Omn. T. VI. p. 274.
***) Vgl. hierüber T. II. P. I. p. 371.
****) Theodicée §. 353.

Köpfe an solchen unphilosophischen, den Grundmaximen der Vernunft widersprechenden Meinungen Geschmack finden konnten. Denn nichts bezeugt mehr die Unvollkommenheit einer Philosophie, als wenn der Philosoph sich zu dem Geständnifs gezwungen sieht, dafs seinem Systeme zufolge sich Etwas zutrage, wovon er aber keinen Grund angeben könne. Denn mag Gott oder die Natur handeln, die Natur wird immer ihre Gründe haben*)." Er weist dem Bayle einen Irrthum nach, wenn er glaube, dafs Alles was nur in Folge allgemeiner Gesetze geschehe, ohne Wunder geschehe, wenn auch gleich Gott willkührlich diese Gesetze gegeben habe, und dafs es nur von dem Willen Gottes, nicht von der Natur der Dinge abhänge, wenn z. B. die Wunden des Körpers in der Seele das Gefühl des Schmerzes erregten, und sagt: „wenn das Gesetz nicht auf Gründen beruht, und ein Ereignifs nicht durch die *Natur der Dinge* erklärt werden kann, so kann es nicht anders als auf wunderbare Weise geschehen. Wenn Gott z. B. verordnet hätte, dafs sich die Körper in einer Kreislinie bewegen sollten, so wären zur Vollstreckung dieses Befehls beständige Wunder nöthig gewesen; denn es steht im Widerspruch mit der Natur der Bewegung, welcher zufolge der Körper die Kreislinie verläfst, um in der geraden Tangente seinen Lauf fortzusetzen, wenn nichts ihm im Wege steht. Es würde daher der blofse Befehl Gottes, dafs eine Wunde eine angenehme Empfindung erregen solle, zur Realisirung nicht hinreichen; er müfste dazu auch natürliche Mittel finden. Das *wahre Mittel* aber, wodurch Gott bewirkt, dafs die Seele Empfindungen von den Vorgängen in ihrem Körper hat, ist die *Natur der Seele*, welche die Körper repräsentirt, und im

*) Theod. §. 340. und Nouv. Essais Liv. IV. chap. III. §. 7.

Voraus so gemacht ist, dafs die Vorstellungen den Veränderungen des Körpers entsprechen. Die Vorstellung steht daher in einem *natürlichen Zusammenhang* mit dem Vorzustellenden. Wenn Gott die runde Gestalt eines Körpers durch die Idee eines Vierecks darstellen liefse, so wäre diefs eine sehr unpassende Darstellung, denn in der Vorstellung wären Winkel, während doch im Gegenstande Alles gleich wäre. Die Vorstellung unterdrückt wohl oft Etwas in den Gegenständen, wenn sie nämlich unvollkommen ist; aber sie kann zu ihnen nichts hinzuthun, sonst wäre sie falsch. Uebrigens findet eine vollständige Unterdrückung in unsern Vorstellungen nie Statt, obwohl die confusen Vorstellungen mehr unterdrücken, als wir glauben.“ Die prästabilirte Harmonie beruht daher auf der Natur der Dinge selbst; sie liegt im Wesen der Seele selbst; sie ist an sich nur der äusserliche, populäre, theologische Ausdruck von der metaphysischen Identität der Seele und des Leibes, von *der* Bestimmung, nach welcher die Seele die herrschende Entelechie, die substanzielle Form, die wesentliche Kraft ihres Körpers ist. Die Seele ist wesentlich, ja ist gar nichts andres, als die Repräsentation der Vielheit in der Einfachheit. Sie ist nichts andres, als der *concentrirte*, in einen untheilbaren Mittelpunkt zusammengezogene Mechanismus; der Leib nichts als gleichsam die entfaltete, ausgedehnte Seele. Die Seele ist ein metaphysischer Punkt, derselbe Punkt, aber als mathematischer oder vielmehr physikalischer, ist der Leib. Oder: als Objekt der Metaphysik, des klaren, deutlichen Denkens ist die Monade Monade, Seele; als Objekt der Physik, der Imagination, der sinnlichen Vorstellung ist sie der Leib. Der Leib ist ein materieller Mechanismus, die Seele ein geistiger, eminenter Mechanismus. „Die Gründe der Mechanik, die in dem Körper *entfaltet* und auseinander gewickelt sind, sind in den Seelen

oder Entelechien zusammengefafst und gleichsam *concentrirt*, und finden dort selbst ihre Quelle." „Die Seele ist eine Art *geistigen Automats.*" Alles was im Leibe ist und vorgeht, ist und geht daher auch in der Seele vor, und umgekehrt Alles was in der Seele vorgeht, hat auch seinen Ausdruck im Leibe, „selbst die abstraktesten Räsonnements finden noch vermittelst der Zeichen, die sie der Einbildungskraft vorstellen, im Körper entsprechende Bewegungen." „Daher mufs auch in den Entelechien, weil sie die Beschaffenheit und Einrichtung der organischen Materie vorstellen, eine *eben so grosse* Mannigfaltigkeit enthalten sein, als wir in der Materie wahrnehmen, wefswegen auch keine Entelechie der andern gleich sein kann." Im letzten innersten Grund der Monade aber beschaut, ist der Leib (subjektiv) nichts als eine verworrne Vorstellung, und, als *Gegenstand*, nichts als eine *verworren vorgestellte Seele.* Die Harmonie zwischen Leib und Seele reducirt sich daher auf die Harmonie zwischen dem Princip der Thätigkeit und dem Princip des Leidens, die beide in der Monade selbst liegen.

Allerdings trägt die prästabilirte Harmonie auch den Charakter der Aeusserlichkeit an sich. Die Frage nach dem Zusammenhange der Seele mit dem Leibe ist bei Leibnitz eins mit der Frage nach der Communication der Substanzen untereinander. Es ist daher hier dieselbe Unbestimmtheit, wie früher bei der Frage, ob und wie die Monaden ein Unum per se oder per accidens bilden; denn obwohl die Monaden ihrem *Wesen* nach höchst reizbarer, sensibler, und höchst beziehungsreicher Natur sind, so sind sie doch zugleich ihrer *Existenz* nach ausser einander und in dieser Trennung als selbstständig vorausgesetzt. „Die Monaden haben sowohl ihre thätige, als leidende Natur (d. h. sowohl ihr Immaterielles als

Materielles [?]) von einer allgemeinen und höchsten Ursache erhalten, weil sie sonst wegen ihrer *Unabhängigkeit von einander* nicht diese Ordnung diese Schönheit, diese Harmonie, die wir in der Natur finden, hätten hervorbringen können.“ „Dieser vollkommene Einklang von so vielen Substanzen, die keine Gemeinschaft mit einander haben, kann nur von der allgemeinen Ursache kommen.“ „Denn da jede Seele auf ihre Weise die äussern Erscheinungen ausdrückt und diese Ausdrucksweise nicht durch irgend einen Einfluſs der andern besonderen Wesen bekommen kann, sondern vielmehr aus dem eigenen Vermögen ihrer Natur schöpfen muſs: so muſs sie nothwendig diese Natur oder diesen innern Grund der Ausdrücke der äussern Erscheinungen von einer allgemeinen Ursache haben, von welcher alle diese Wesen abhängen, und welche bewirkt, daſs die eine mit der andern in vollkommenem Einklang steht.“ Aber es ist auch zu erkennen, daſs die prästabilirte Harmonie nicht die Bedeutung der Begründung einer Realität, sondern nur die der Erklärung eines Phänomens hat. Ja sie drückt eigentlich nur aus und bezweckt nur eine Harmonie zwischen der Leibnitzischen Metaphysik und den gewöhnlichen populären Vorstellungen vom Körper und seiner Communication mit der Seele, obwohl diese Verbindung des philosophischen Gedankens mit der populären Vorstellung nicht eine äusserliche, subjektive, absichtliche Beziehung, sondern ein objektives Ingredienz der Leibnitzischen Philosophie selbst ist. Das Reale, Substanzielle ist die Monade, die Monade Nichts aber ohne Vorstellung, und diese ist eben das Medium zwischen dem Innern und Aeussern, der Nexus rerum, der somnambülische Rapport der Monaden mit einander. Die Harmonie, so als identisch mit der Vorstellung gefaſst, ist daher ursprünglich zugleich mit dem Wesen der Monade gesetzt, nur ein se-

kundärer Ausdruck von einer metaphysischen Bestimmung, wie sie auf dem Standpunkt der sinnlichen Vorstellung angeschaut wird. Dafs solche Ausdrücke, wie wenn er von *Leib* und *Seele* als *zwei besonderen Substanzen* spricht, beide sogar êtres d'un genre tout-à-fait different nennt und mit zwei Uhren vergleicht, die Gott von Anfang an so eingerichtet und gestellt hat, dafs sie hinführo immer mit einander übereinstimmen — ein Gleichnifs, das schon Arnold Geulinx gebrauchte — ausserhalb der Leibnitzischen Metaphysik, nur innerhalb der populären, sinnlichen Vorstellungsweise eine reale Bedeutung haben, folglich nur Accomodationen, sei es nun frei- oder unfreiwillige sind, wird Jeder zugeben, der einiger Massen in Leibnitz eingedrungen ist. Ausserdem wäre gar kein Unterschied zwischen dem System des Occasionalismus, wo Leib und Seele als zwei besondere, sich entgegengesetzte Wesen oder Substanzen, die daher nothwendig nur eine absolute Substanz verbinden kann, gefafst sind, und zwischen dem Leibnitzischen System. Zwar sagt Leibnitz selbst an einer Stelle, der Uebergang vom Occasionalismus zu seinem System sei ganz leicht, was in vieler Beziehung auch richtig ist; aber das ist ja gerade das seine Philosophie vom Occasionalismus specifisch unterscheidende, einen positiven Fortschritt in der Geschichte der Philosophie bildende Moment, dafs er aus der *Natur der Seele* abzuleiten sucht, [47] was der Cartesianismus nur durch die unbestimmte Vorstellung einer schrankenlosen Macht, durch den Willen Gottes zu Stande brachte — ein Fortschritt und Gang, der der Gang der ganzen Menschheit ist, indem dieser in nichts anderem besteht, als das Reich des willkührlichen Gottes immer mehr und mehr zu beschränken, und den Begriff und das Leben des wahren, des mit Vernunftnothwendigkeit handelnden, des mit Erkennt-

nifs und Wissenschaft übereinstimmenden Gottes, als aus welchem allein eine Natur und Geschichte erkennbar und begreiflich*) ist, an seine Stelle zu setzen.

§. 13.

Die Schranke und das Verhältnifs der abgeleiteten Monaden zur ursprünglichen, ersten Monade.

Das Unbestimmte und Schwankende in dem Begriffe der prästabilirten Harmonie beruht auf einer Unbestimmtheit eben sowohl in dem Begriffe der Schranke, mit welcher die prästabilirte Harmonie aufs Engste zusammenhängt, als in dem Begriffe der unbeschränkten, allgemeinen Substanz, welche der Grund der Harmonie ist. Die Endlichkeit, darum Abhängigkeit der Monaden beruht auf ihren verworrnen Vorstellungen, auf der Materie, d. i. ihrer Verwicklung mit andern Monaden. Aber, wenn wir von den verschiedenen Bestimmungen, die zusammen das Wesen der Monade ausmachen, die Bestimmung des Fürsichseins hervorheben: so ist die Monade für sich selbst unbeschränkt, sind die andern keine Schranke für sie; denn jede ist selbstständig, keine hat einen Einflufs auf die andere. Die Monaden sind daher dieser Bestimmung zufolge nicht durch sich selbst, noch durch einander, sondern durch ein von ihnen unterschiedenes, ausser und über ihnen seiendes Wesen ursprünglich in Verbindung gebracht, also beschränkt, bestimmt, als endliche Wesen gesetzt, wiewohl die Monade *insofern*, als zur Bestimmung des Fürsichseins die der *Thätigkeit* und *Repräsentation* der andern gehört, sich wesentlich auf diese andern bezieht und daher durch sich selbst beschränkt ist. Aber eben auch aus diesem Begriffe des *Fürsichseins* hätte die Schranke abge-

*) Ex mero Dei arbitrio nihil omnino proficisci potest. T. VI. P. I. p. 207.

leitet werden sollen, um keinen Mangel übrig zu lassen. Die Schwierigkeiten, die sich hier darbieten, werden von Leibnitz nicht auf begriffmässige Weise, sondern nur durch das Mittel der Vorstellung gehoben. Es ist nur eine Assertion, keine Deduktion, dafs die Monade beschränkt ist, wie wenn er in der früher angeführten Stelle sagt: „Die Monaden sind keine reinen, absoluten, sondern beschränkte Kräfte." Zugleich ist aber der Begriff der Monaden der Begriff der absoluten Realität, nur die Monade der adäquate Ausdruck für alle Wirksamkeit, Wahrheit und Wesenhaftigkeit. Der Begriff der Monade hat daher insofern seine adäquate Existenz erst in Gott, geht nur in ihm ohne Rest auf. Leibnitz nennt Gott darum die *ursprüngliche* Monade oder die ursprüngliche einfache Substanz, die andern Monaden, die die Produktionen derselben sind, [48] und gleichsam durch ununterbrochne Ausstrahlungen der Gottheit entspringen, die *abgeleiteten* Monaden. Zur Monade gehört jedoch wesentlich ein eignes, individuelles, einzelnes Leben. Gott kann darum wieder nur *uneigentlich als* Monade bestimmt werden; der Begriff der Monade verschwimmt in dem Ocean des absolut unbeschränkten Wesens, verliert hier seine specifische Bedeutung. Und doch ist, wie gesagt, alle Realität an den Begriff der Monade gebunden. Zum Fundament haben wir darum einen gemeinschaftlichen Begriff; die Unterschiede daher der ursprünglichen, unendlichen Monade von der abgeleiteten, endlichen reduciren sich nur auf Bestimmungen der Vorstellung, nicht des Gedankens, — so, wenn Leibnitz die oberste Substanz die grofse Einheit, die andern Einheiten nur Emanationen und Bilder derselben nennt — reduciren sich nur darauf, dafs die gemeinschaftlichen, den Begriff der Monade constituirenden Bestimmungen in der endlichen

Monade in einem beschränkten, in der unendichen in einem unbeschränkten Maafse existiren. Aber eben damit fällt der bestimmte Sinn und Gedanke auf die Seite des Endlichen, die unbestimmte, blofse Vorstellung auf die Seite des Unendlichen. Das Unendliche ist die Nacht, in der das Tageslicht des Verstandes ausgeht, das Fatum gleichsam, vor dem die polytheistische Monadenwelt, das Reich des ὅρος, das Reich der Ideen verschwindet. Etwas andres ist es freilich, wenn eine Bestimmung, die an und für sich, ihrer Natur nach, selbst da, wo sie im Endlichen vorhanden ist, etwas *Wesenhaftes*, (Positives) ausdrückt, als absolut und uneingeschränkt gedacht wird; denn hier ist die Entfernung der Schrauke nur das objektive Mittel, sie in ihrem Wesen zu begreifen. So ist es, wenn Leibnitz Gott als das Wesen bestimmt, welches eine vollkommene und deutliche d. h. *rein immaterielle* Erkenntnifs von Allem hat, oder als das Wesen, welches ohne *alle Beimischung von Leiden reine Thätigkeit* ist; denn die Thätigkeit ist selbst schon jenes ϑεῖόν τὶ, von dem Aristoteles in seiner Ethik sagt, dafs es sich in allen natürlichen Wesen finde.

Der Widerspruch, dafs der reine Begriff, die Idee der Monade erst in Gott ihr entsprechendes Dasein oder Objekt findet, und doch wieder der Begriff der Monade nur im uneigentlichen Sinne von Gott prädicirt werden kann, dafs die Monade einerseits, für sich selbst, unbeschränkt, und es ihr doch wieder andererseits wesentlich ist, beschränkt zu sein, beruht übrigens zugleich auch auf der Natur der Sache selbst. Denn die *Schranke* ist selbst so ein zweideutiges Doppelwesen in sich; sie drückt eben so Bejahung als Verneinung aus, sie ist das Mittel zwischen Sein und Nichtsein, das Minimum des Jordan Bruno, das zugleich das Maximum ist, das nicht Alles, aber auch nicht

das nicht-Nichts, sondern das bedeutungsvolle *Etwas*-sein. Sie ist darum das Fac Totum des Weltalls, der Stein der Weisen, der geheime Kunstgriff der Natur, der Spielraum ihrer schöpferischen Kraft, die Quelle des Lebens, das Princip der Individuation. Denn nur, wo die Natur sich beschränkt, wo sie sich separirt, wo sie sich in einen unendlich kleinen Punkt, in einen Winkel zurück und zusammenzieht, zeugt die Natur monadisches Leben. „*Wesentlich*, sagt Leibnitz, ist die Creatur beschränkt. [49] Die Schranke liegt in ihrer *göttlichen Idee* selbst. Und diese Schranke ist ihre ursprüngliche Unvollkommenheit, die ideale Quelle ihrer Mängel und Fehler.“ Die Schranke drückt daher etwas Verneinendes aus. Aber durch die Schranke ist das endliche Wesen auch „*das, was es ist.*“ „Die *Einschränkungen* und *Begränzungen* sind unter die *Wesenheiten* mitzurechnen.“ Ja die *Schranke* ist selbst der *Impuls zur Thätigkeit.* Die verworrnen Vorstellungen sind die Schranken der Monade, aber eben deſswegen strebt sie, den Knaul der Verworrenheit in deutliche, lichtvolle Vorstellungen aufzulösen. Comme toute actio de la créature est un changement de ses modifications, il est visible que l'acton vient de la créature *par rapport aux limitations ou negations* qu'elle renferme et qui se trouvent variées par ce changement*). Nur durch die Schranke sind also Monaden gesetzt. Ohne die Schranke wäre kein Unterschied von Gott, wäre nur Eine Substanz. Gott konnte, sagt Leibnitz in der Sprache theologischer Vorstellungsweise, der Creatur nicht Alles geben, ohne aus ihr einen Gott zu machen; nothwendig ist deſswegen das Dasein von unterschiednen Graden in der Vollkommenheit der Dinge und von Grän-

*) Theodic. §. 377.

zen aller Art**). Aber ungeachtet der amphibolischen Natur der Schranke kann leider nicht geläugnet werden, dafs L. die ursprüngliche Monade und das Verhältnifs der abgeleiteten Monaden zu ihr nur mit der Vorstellung, nicht mit dem Gedanken begriffen, dafs er überhaupt auf dem Gebiete der Theologie oft in trübselige, keinen Gedanken gewährende Vorstellungen sich verliert oder wenigstens einläfst. Was soll man z. B. dabei *denken*, wenn er in den Briefen an Des-Bosses und in seiner Theodice sagt, dafs die Monaden, um zu handeln, des *Beistands* oder der Mitwirkung Gottes, und zwar Gottes, nicht in der Bedeutung des *an sich seienden*, *immanenten*, *allgemeinen Wesens der Monaden*, sondern eines selbst apparten und extramundanen Wesens, bedürfen? Die Selbstthätigkeit, die eigne Activität macht ja die Substanz zur Substanz. Soll man daher unter dem Beistande und dem beständigen Einflufs Gottes etwas denken, einen philosophischen Gedanken damit verbinden, keine äusserliche, theologische Vorstellung: so verschwindet der Begriff der Monade und löst sich auf in den Begriff der Einen Substanz des Spinoza. So wenn L. z. B. sagt: Lorsque on dit que la creature dépend de Dieu entant qu'elle est et entant qu'elle agit et même que la conservation est une creation continuelle, c'est que Dieu donne toujours à la creature et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du pere des lumieres, au lieu que les imperfections et les défauts des operations viennent de la limitation originale***): so sieht man nicht ein, was der Monade übrig bleiben soll, als dafs sie eine Schranke der göttlichen Thätigkeit ist. [50] Bringt sie nichts Wirkliches,

*) Theod. §. 21.
**) Op. Omn. T. VI. P. I. p. 174.
***) Theod. §. 31.

Wahrhaftes aus sich hervor, so hat sie auch keine wirkliche, sondern nur vorgestellte, eingebildete Thätigkeit, keinen Bestand, keinen Fonds in sich selbst; in Bezug auf Gott ist die Monade von einer Modification nicht zu unterscheiden.

Ueberdem drückt die Thätigkeit der Monade, wie schon aus dem Worte: Selbstthätigkeit erhellt, eine innerliche, geistige oder wenigstens seelenartige Thätigkeit aus. Geistige Thätigkeit schliefst aber alle *Mit*thätigkeit aus, und ist darum, und darum nur allein Selbstthätigkeit. Beistand, Mitwirkung ist nur möglich zwischen zwei sinnlich getrennten Wesen, wie wenn mir einer eine Last heben hilft, wobei ein Theil auf mich, ein Theil auf den andern fällt. Wenn mir ein Freund oder Lehrer das Verständnifs oder die Uebersetzung eines Autors erleichtert, so leistet er mir allerdings Beistand; aber dieser Beistand ist nur *durch mich selbst* Beistand für mich, hat nur durch mich selber Leben und Wirkung für mich; denn dafs ich die Töne, die aus seinem Munde ausgehen, als artikulirte Töne, als Worte vernehme, dafs ich diesen Sinn mit ihnen verbinde, dafs ich sie begreife, ist meine Sache, meine Thätigkeit. Alle meine Bestimmungen sind zuletzt Selbstbestimmungen. Die Seele ist Actus purus, ist causa sui; das Absolute, und alle Prädikate, die wir dem Absoluten geben, die reine Intelligenz ausgenommen, haben ihre reelle Bedeutung, ihre Existenz, ihr Substrat gleichsam nur in der Seele. Mitdenken, mitwollen kann Keiner mit mir. Die Seele ist einzig und alleinig, sie ist ein absolutes Ganzes, so zu sagen, eine absolute Einheit, und in dieser Einheit Duplicität und Selbstunterscheidung, Einheit *mit sich*, darum Thätigkeit, aber Selbsthätigkeit. Wie nichts *in* der Seele ist, als sie selbst, so kann auch nichts mit ihr sein oder wirken, als sie selbst, sonst wäre sie ein sinnliches Ding oder Wesen.

Die Vorstellung von einem Beistand Gottes ist darum eine ebensowohl dem Begriffe Gottes, als dem der Monade widersprechende. Solche Vorstellungen, von denen die Theologie wimmelt, sind nichts als blinde Fenster in der Idee Gottes, nichts als übertünchte Gräber der Vernunft, an denen aussen der Namen Gottes geschrieben steht, deren Inhalt aber, wenn man auf sie eingeht, aus den rohsten, materiellsten, ungöttlichsten Vorstellungen besteht. Denn, um nur einen Punkt noch hervorzuheben, was soll man, angenommen, es könne eine Mitwirkung mit einem innerlichen, selbstthätigen Princip Statt finden, dabei *denken*, dafs Gott, also das unendliche, allmächtige Wesen — denn als solches wird er vorgestellt — mit der Monade, also einem endlichen, beschränkten Wesen überhaupt, einer Creatur — denn in diese unbestimmte Vorstellung verflüchtet sich in diesem Verhältnifse das Specificum der Monade — mitwirke? Wenn schon die Mitwirkung eines Wesens meines Gleichen oder selbst von geringerer Kraft den Antheil meiner Kraft schmälert, so dafs ich mir nicht mehr das Ipse feci zuschreiben kann: so mufs um so mehr — und zu diesem Vergleiche berechtigt, ja nöthigt uns der Charakter des Vorstellungskreises, in dem wir hier uns befinden — die blofse *Mit*wirkung eines unendlichen Wesens meine Thätigkeit und folglich mein Wesen aufheben; denn die Kraft, die Macht eines unendlichen Wesens ist doch offenbar selbst unendlich. Wie sollte sie also mit mir wirken, mir beistehen können, oder wie man es nur sonst noch ausdrücken will? Diefs könnte nur dadurch möglich sein, dafs sie an *meiner eignen* Thätigkeit eine *Schranke*, Gränze fände.. Aber wie kann *das* Wesen, welches um zu wirken, erst des Beistands des unendlichen Wesens bedarf, eben diesem Wesen Schranken setzen? Müfste nicht *das* Wesen, welches der Thätigkeit des Unendli-

chen eine Schranke setzte, unendlicher sein als das Unendliche selbst? Es liegt in dieser Vorstellung daher dieselbe Wahrheitslosigkeit, und Sophistik, derselbe Wirrwarr, dieselbe Gedankenlosigkeit, wie in den theologischen Vorstellungen von der Gnade Gottes und dem Willen des Menschen, womit er Gott soll widerstehen können. Aber man muſs sich eben nicht irre führen lassen und erkennen, daſs in allen diesen und ähnlichen Vorstellungen Gott nur ein Name, der Inhalt aber Blausäure, Stickgas oder sonst ein chemischer Stoff ist, der sich unter gewissen Proportionen, die sich selbst dem Calcül unterwerfen liessen, mit einem andern chemischen Stoffe, genannt menschliche Seele, verbindet.

§. 14.

Kritik des theologischen Standpunkts als Einleitung zur Leibnitzischen Theodice.

Die theologische Vorstellungsweise ist auch der Standpunkt, auf welchem Leibnitz sein berühmtestes, weil populärstes Werk: die Theodicee schrieb. Die Veranlassung zur Theodicee gab Bayle, der behauptete und zu beweisen suchte, daſs der Glaube und die Vernunft unvereinbar wären, daſs die Vernunft unauflösliche Widersprüche in den Glaubenssätzen nachweisen könne, daſs namentlich das Uebel, die Sünde, das Böse der Welt sich nicht mit den Vorstellungen eines weisen, guten und gerechten Gottes der Vernunft nach zusammenreimen lasse; der Zweck derselben ist, Bayle's Behauptung und Einwürfe zu widerlegen, und so die Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft zu beweisen. Das Unternehmen einer Theodicee, die an sich, philosophisch erfaſst, keine andere Aufgabe hat, als die scheinbaren oder wirklichen Widersprüche der Empirie mit der Idee aufzulö-

sen, die Wirklichkeit der Idee auch in dem noch, was der Idee widerspricht, aufzuzeigen, kann man keineswegs von vorneweg etwa mit dem Vorwurf der Vermessenheit, in das unbegreifliche Wesen Gottes eindringen zu wollen, abfertigen. Es ist vielmehr die unwürdigste Vorstellung, Gott sich wie einen Fabrikanten, der aus der Art und Weise seiner Produktion ein Geheimnifs macht, oder wie einen Marionetten-Comödianten vorzustellen, der mit unsichtbaren Fäden die Figuren lenkt und bewegt, und nur von Zeit zu Zeit, wenn es gerade Noth thut, seine Hand sichtbar macht, dann aber sogleich wieder hinter den Coulissen sich versteckt, da Gott durch die Erkenntnifs nichts entzogen wird, wir ihn vielmehr, wie Leibnitz sagt, „nur um so mehr lieben, je mehr wir ihn erkennen," und Gott, als ein unendlicher Gegenstand, ein unerschöpflicher Gegenstand der Erkenntnifs ist. Nur das Sinnliche ist das Unerkennbare oder das nur bildlich, nur symbolisch, nur dunkel und verworren Erkennbare, denn es ist seiner Natur nach das Andre des Geistes, der Vernunft. Es lebt und webt nur im Gefühle. Die Eigenschaften und Wirkungen selbst eines Minerales, wie des Magnets, das zweideutige, illusorische Leben der Pflanze, der Mensch mit seinen zahllosen schrecklichen Widersprüchen ist unendlich schwieriger zu erkennen, ja unbegreiflicher, als das absolut entschiedne, einfache, sich selbst gleiche, widerspruchslose, sich selbst klare Leben und Wesen der göttlichen Substanz. Das Wesen, in dem sich alle Räthsel lösen, kann nicht selbst wieder ein Räthsel sein, *das* Wesen, welches im Grunde das Princip aller Erkenntnifs ist — denn jede Erkenntnifs setzt innerhalb ihrer besondern Sphäre als ihr Princip eine unendliche Idee voraus, so z. B. die Wissenschaft des Rechts die Idee der allgemeinen, absoluten Gerechtigkeit, — eine Idee, wel-

che eine wesentliche Realität, eine göttliche Wesenheit ausdrückt — kann nicht das Dunkel, das *Μή-ὄν* der Erkenntnifs sein. Etwas andres ist es freilich auf *dem* Standpunkte, wo nicht nur vom Willen Gottes, sondern auch von einem Willen von *Diesem* und *Jenem*, von apparten, einzelnen Willensacten, von Zwecken, Plänen, Rathschlägen, Absichten Gottes die Rede ist. Denn wer kann in die Absichten eines Wesens eindringen? Dieser Standpunkt aber ist eben der theologische. Es entsteht daher die Frage: wie konnte und mufste Leibnitz verfahren, um seine Aufgabe zu lösen, wie konnte er, um uns so auszudrücken, zugleich das Interesse der Theologie und das Interesse der Philosophie befriedigen, wie konnte er die ganz unterschiednen, ja entgegengesetzten Kategorien, die dem theologischen und philosophischen Denken zu Grunde liegen, miteinander vermitteln? [51] Die Kategorie der Theologie ist die *Relation*, die der Philosophie die *Substanzialität*. Die Philosophie bezieht den Gegenstand, der der Gegenstand aller Gegenstände ist, unmittelbar nur *auf sich selbst* und erst mittelbar und indirect auf den Menschen, die Theologie bezieht ihn *unmittelbar* und *nur* auf den Menschen. In der Theologie bewegt sich die Sonne um die Erde, in der Philosophie die Erde um die Sonne. Alle Philosophie, selbst die Leibnitzische ist darum und erscheint nothwendig im Vergleich und in der Beziehung zur Theologie als Spinozismus, als Pantheismus. Atheismus warf man dem Spinoza vor, und warum? weil er Wille und Verstand von Gott negirte. Aber warum negirte er sie? Etwa, weil sein Geist ein un- oder widergöttlicher war? Im Gegentheil nur defswegen, weil er sie mit der Idee der unendlichen Substanz im Widerspruche, ihrer unwürdig fand, weil sie ihm Schranke und Relation ausdrückten. Er läugnete, dafs Gott sieht,

nur weil er ihm *das Licht* des Sehens selbst war, dafs er Vernunft habe, nur weil er ihm allein das Wahre und Vernünftige selbst, das Princip der Erkenntnifs, der Urstoff des Denkens, die Idee der Ideen war. Der einfache Grundgedanke bei ihm ist kein anderer, als der: was Etwas ausser sich hat, worauf es sich bezieht, ist nothwendig endlicher Natur. Darum ist es keine formelle, äusserliche, andern Dingen und Begriffen, wie Leibnitz will, zukommende Bestimmung, dafs die Substanz nur *in sich* ist und *durch sich selbst* begriffen wird. Das wahre Sein ist ihm allein *das* Sein, welches sich zu sich selbst verhält, welches nicht an einem Andern seinen Gegensatz hat, ist ihm allein das absolute *Insich*- und *Beisich*sein; alle Dinge können nur *in* Gott sein und gedacht werden. Darum spricht er ihm Verstand und Wille ab, weil diese, im anthropomorphistischen Sinne genommen, sich auf etwas Anderes, als ihren Gegenstand und Gegensatz beziehen, Gott aber, wenn man ihm Verstand zuschreibt, *das selbst ist*, was er denkt, der Gegenstand und der Gedanke in ihm eins sind*). Die Anschauung Spinoza's ist darum keineswegs eine materielle, sondern vielmehr höchst geistige. Denn der *erste* Gedanke vom Geiste ist der parmenideische Gedanke der absoluten Einheit. Gott *als Geist* gedacht, wie kann etwas ausser ihm sein? Ganz entgegengesetzt dieser Anschauung ist der theologische Standpunkt. Hier bezieht sich Gott nur auf ein *Anderes*, als er selbst ist. Hier sind *nur* Weisheit, Güte und Gerechtigkeit die wesentlichen und realen Eigenschaften Gottes; die andern treten in den Hintergrund zurück, sind nicht die charakteristischen Merkmale des theologischen Standpunkts, sind die Metaphysik, *wie* sie inner-

*) S. hierüber Sp.'s Ethik P. I. Schol. zu Prop. 16. Schol. II. zu Pr. 23. (p. 67. Ed. Paulus) u. P. II. Schol. zu Br. 7.

halb der Theologie hervorbricht, oder vielmehr in sie hineingezogen wird. Aber Weisheit, Güte Gerechtigkeit drücken wesentlich nur Beziehung auf uns aus. Hier zählt er die Haare auf dem Haupte, ja selbst nach Clemens Alexandrinus die Haare des Barts und des ganzen Leibes; ohne seinen Willen fällt kein Sperling vom Dache; er thut nichts, als aufpassen auf das, was auf der lieben Erde vorgeht, nichts, als strafen und belohnen, wachen und schützen, prüfen und erretten u. s. w. Er ist weise, aber seine Weisheit besteht hauptsächlich nur in der Anordnung, Einrichtung und Lenkung dieser äusserlichen Welt, die ein Andres, als er ist; er ist allwissend, aber der *Inhalt* seines Wissens ist das Endliche, Ungöttliche, selbst die geheimen bösen, seinem Wesen widersprechenden Gesinnungen und Gedanken seiner Geschöpfe. Deus ideo sapientissimus est, sagt Thomas Aquino, quoniam non universalia, sed *singularitates minutissimas* novit. Er ist, so zu sagen, mit allem Andern, nur nicht *mit sich selbst* beschäftigt.

Gott ist hier, im Grunde der Vorstellung, vorausgesetzt als ein Wesen, wie unser einer, nur mit unvergleichlich mehr Macht und Vollkommenheit ausgestattet, als ein Wesen, *ausser* dem *andre* Wesen existiren, daher als ein appartes, *seiner Existenz nach begränztes Wesen*, obgleich seine *Eigenschaften* als unbegränzt vorgestellt werden. Eine nothwendige Folge dieses Aufser ist die Vorstellung eines räumlichen Aufser, einer örtlichen Existenz, die daher auch wirklich zum Vorschein kommt, wie wenn Gott in einen Himmel versetzt wird, so lange der Mensch noch nicht reflectirt und zum Bewufstsein der *Consequenzen* seiner Grundvorstellungen erwacht, eine Vorstellung, der aber *vorgebeugt* wird durch das Prädikat der Allgegenwart, sobald reflektirt wird. Denn

obgleich die Relation Gottes auf den Menschen als die absolute Bestimmung zu Grunde liegt, unter welcher er Gegenstand der Vorstellung ist: so erwacht doch überhaupt (nicht bloſs in Betreff seiner räumlichen oder unräumlichen Existenz) in dem Menschen nothwendig das Bewuſstsein und der Gedanke, daſs Gott *auch* ein *sich auf sich selbst* beziehendes Leben und Wesen ist. Aber *inmitten* dieser Verendlichung der göttlichen Substanz kann das Bewuſstsein von ihrer Unendlichkeit selbst nur auf *endliche* und *negative* Weise sich geltend machen. Die Weise, wie sich der Mensch von der Schuld gleichsam, das Unendliche verendlicht und auf gleichen Fuſs mit sich gestellt zu haben, reinigt, ist besonders die Vorstellung von der *Unerforschlichkeit* und dem Willen, dem *freien Belieben* Gottes. Das Positive, d. i. das Wahrhafte und Wesenhafte, ja Göttliche der Welt und Endlichkeit erscheint dem menschlichen Bewuſstsein auf dem Standpunkt dieser Vorstellungsweise in Bezug auf Gott als das *Negative*; nothwendig erscheint ihm daher — und dieſs ist eines der merkwürdigsten und wichtigsten Phänomene in der Charakteristik dieses Standpunkts — das *Negative* der Welt in Bezug auf Gott als das Positive, als die Bestimmung, mit welcher er Gott gleichsam die gröſste Ehre zu erweisen glaubt. So erscheint ihm Gesetz, Maaſs, Ordnung, Zusammenhang, das Göttliche in der Natur, Vernunft, sittliche Bestimmung, das Göttliche im Menschen nur als Schranke, als Negatives; er kann sich daher die Unendlichkeit des göttlichen Wesens nur unter der endlichen und negativen Erscheinung, oder vielmehr unter dem *Scheine der Freiheit*, unter der Vorstellung eines grundlosen Beliebens und Wohlgefallens vergegenwärtigen, gleichwie der Mensch, wenn ihm die *menschliche* Gestalt als eine endliche erscheint,

nur in den *Thieren* (etwa den Flügeln der Vögel) oder in den Lichtbüscheln, den Dämpfen und Gasen die Materialien zur Composition seines höhern Leibes finden kann. So niedrig und unvernünftig auch *an sich* diese Vorstellungen sind, so sind sie doch bei den einmal zu Grunde liegenden Vorstellungen die *einzigen Mittel*, wie der Mensch vor den geheimen Vorwürfen seiner Intelligenz sich entschuldigen und rechtfertigen kann, die von den unaustilgbaren Ueberbleibseln der Vernunft selbst ihm inspirirten Mittel, wie er sich die Idee der Unendlichkeit repräsentiren und bewahren kann. Denn wenn einmal Gott *im Grunde* der Vorstellung nach Analogie eines Herrn und Herrschers als ein, als *Subjekt*, appartes, besonderes, individuelles, darum endliches, nur dem *Prädikat* nach allgemeines, unendliches Wesen fixirt ist: so kann natürlich nicht mehr von einem nach Gesetzen und Gründen sich entscheidenden, *durch Vernunft bestimmten*, sondern von einem bloſsen, beliebigen, ungebundenen, sogenannten absoluten Willen die Rede seyn; die Vernunft erschiene ja hier als fatalistisches Muſs, als eine äuſserliche, beschränkende Nothwendigkeit, als ein Zwang. Der absolute Herr kann von den endlichen Herren nur durch absolute Willkühr unterschieden werden Aber innerhalb dieses Vorstellungskreises erkennt der Mensch nicht, daſs gerade die *Negation* der Vernunft von Gott auf *diesem seinem* Standpunkte die *einzige* Weise ist, wie er die Vernunft *bejahen* und *bekräftigen* kann, daſs er mit seinem freien Belieben und andern ähnlichen Vorstellungen, womit er die Vernunft für immer abgethan zu haben glaubt, nur ein Gebot *im Namen*, *im Interesse* der Vernunft vollzogen, und sie, so gut und so weit es hier nur immer möglich und thunlich ist, vergegenständlicht hat. Gott, heiſst es alſo auf diesem Standpunkt, ist gerecht, aber seine Gerech-

tigkeit ist eine ganz andere, als die menschliche. Sein Wille ist das Gesetz, was er will, d. h. was ihm beliebt und gefällt, ist recht. Gott ist gütig, aber die Seligkeit des Menschen hängt nicht von Verdienst und Recht, sondern von seiner Gnade, seinem freien Willen ab; er kann sie auch verdammen. [52] Si placet tibi Deus, sagt Luther indignos coronans, non debet displicere *immeritos damnans*. Finden wir auch unzählige Thatsachen und Ereignisse, wie die Uebel und Gräuel der Welt im Widerspruch mit seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, wie kann der schwache, beschränkte Mensch in die Unerforschlichkeit der Pläne und Absichten Gottes eindringen? Gott, heisst es hier ferner, hat die Welt erschaffen; aber natürlich hängt die Erschaffung von seinem blossen Entschluss und Belieben ab; er hätte es auch unterlassen können, sie zu schaffen, gleich wie er sie auch ganz anders hätte erschaffen können, als wie er sie wirklich geschaffen hat, denn sonst wär er ja beschränkt.

In der Vorstellung von der Erschaffung der Welt aus einem blossen Entschlusse oder überhaupt in dem Verhältniss Gottes zur Welt tritt die Differenz zwischen der Theologie und Philosophie am schlagendsten hervor. Die Philosophie betrachtet, ihrer ganzen Natur zufolge, die Welt in einem *innerlichen* Verhältniss zu Gott, die Theologie in einem *äusserlichen*. Die Welt ist jener ein *nothwendiges* Product, dieser ein *zufälliges* (willkührliches, aber das Willkührliche der Ursache nach ist eben das Zufällige dem Effect nach) jene betrachtet sie *genetisch*, diese nur *factisch*. Die Theologie hat darum von jeher der Philosophie vorgeworfen, dass sie Gott einem Fatum unterwerfe, denn *nothwendig* erscheint ihr auf ihrem Standpunkt die Nothwendigkeit der Philosophie als eine äusserliche Beschränkung, ein zwingendes

Mufs. Die Philosophie begann daher in dem christlichen Zeitalter erst da in der Theologie aufzubrechen, als die Welt als ein nothwendiges Produkt gefafst wurde, als Scotus Erigena mit dem Gedanken auftrat: in Deo non est accidens. Itaque non est Deo accidens, universitatem condere. Non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem crearet. Nam si esset, creatio rerum ei accideret, h. e. esset accidens. Sic igitur nulla alia ratione Deus universitatem a se conditam praecedit praeter illam solam, qua ipse causa est, Deoque non accidit causalis esse. Der Grund dieser entgegengesetzten Betrachtungsweise ist aber nicht ein besonderer, sondern ein allgemeiner, durchgreifender, beruht auf dem *wesentlich unterschiedenen* Standpunkte der Theologie und Philosophie. Der Standpunkt der Theologie ist wesentlich der *praktische* Standpunkt des Menschen; der der Philosophie der Standpunkt der *θεωρια* (im allgemeinsten und ursprünglichsten Sinne des Worts); von dem praktischen Standpunkt aus erscheint die Welt als Product des Willens, als eine *That*, die geschehen, aber auch unterbleiben konnte, als zufällig: vom theoretischen aus erscheint sie in einem *innern Zusammenhange*, als Produkt des Wesens, als Produkt der Intelligenz, als nothwendig darum. Die Welt als nothwendig fassen, heifst *denken*, *begreifen*, die Welt als That fassen, sie vorstellen, imaginiren. Wenn ich mich blos praktisch zur That eines Menschen verhalte, so kommt weiter nichts in Betracht, als dafs sie ein Werk seines Willens ist; ich habe ihn blos als Thäter im Auge; es ist nur die Tadels- oder Lobenswürdigkeit, die moralische Beschaffenheit, es ist nur die Kategorie der *Modalität*, keine wesentliche innerliche Kategorie, unter der mir die That Gegenstand ist; sie afficirt nur mein moralisches Gefühl, und mein Urtheil über sie spricht nichts

anderes aus, als diese Affection, diese Beziehung des Objekts *auf mich* und in dem Sujekte, dem Thäter, die Beziehung auf seinen Willen. Verhalte ich mich dagegen theoretisch zu der That, so verfahre ich hier nicht mehr als Moralist, sondern als *Psycholog*, so erkenne ich die That als ein Werk seines *Wesens*, als eine Consecutio, finde, daſs die That, obwohl sie mit Willen und Bewuſstsein geschah, doch nothwendig in dem Wesen des Thäters lag, so abstrahirě ich von der Modalität der Handlung, betrachte das handelnde Wesen nur in Beziehung auf sich selbst, aber erst dadurch erkenne ich auch den Thäter und seine That. Intelligiren, denken heiſst eben nichts anderes, als sich so auf einen Gegenstand beziehen, daſs man ihn lediglich auf ihn selbst bezieht. [53] Thöricht ist es daher mit der Behauptung: die Welt sei eine That, einen Gegensatz gegen *den* Gedanken aussprechen zu wollen, daſs sie ein nothwendiges Produkt sei; denn man verwechselt hier die Standpunkte. Wer die That an die Spitze der Philosophie stellt, setzt die Vorstellung an die Stelle der Philosophie. Die That drückt keinen Begriff aus, keine Erkenntniſs, keinen Act der Intelligenz, sondern nur eine Assertion, eine Versicherung und Betheuerung, die, so wie sie sich wissenschaftlich expliciren will, nur in die hohlsten Declamationen verfällt. *Für den Gedanken* ist die That immer eine *nothwendige* Wirkung oder *nothwendige* That; die Nothwendigkeit des Wesens auf dem metaphysischen Standpunkt wird zur That des Willens auf dem praktischen. Die *Form* der Wissenschaft ist ewig die Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit negiren, heiſst den Standpunkt der Erkenntniſs und Wissenschaft negiren. So richtig es ist, vom praktischen Standpunkt aus, die Welt als eine That zu fassen, so wenig Erhebens ist davon auf dem Ge-

biete der Wissenschaft zu machen. Mit dem Willen ist die Existenz gegeben, mit der Vernunft das Wesen. Haben wir aber nur erst das Wesen, so fällt uns hiemit alles Andre, folglich auch die Existenz von selber zu. Existenz ist Selbstbethätigung. Aber diese setzt ein *Was* voraus, das sich bethätige. Existenz ist Wille, Wesen, Vernunft. Durch die Existenz wird Etwas Objekt der Vorstellung, tritt es aus seinem Insichsein, seiner Beziehung auf sich, in welcher es nur der Gedanke erreicht, in Relation und Verhältnifs ein. Den Willen zum Princip der Dinge setzen, heifst daher die Dinge nur in ihrer Aeufserlichkeit, ihrer Modalität und Relation fassen.

Der praktische Standpunkt ist überhaupt der Standpunkt des Lebens, *der* Standpunkt, auf dem ich mich *als Individuum* oder *Person* zu den Objekten und den Subjekten oder andern Personen aufser mir verhalte. Der Inbegriff dieser Verhältnisse ist selbst das Leben. Je nach dem *Standpunkt meines Verhältnisses* zum Gegenstand, bestimmt sich nun aber nothwendig der Gegenstand selbst anders. Was ich dem Gegenstand bin, das ist er auch für mich. Die Idee des Unendlichen, die dem Menschen nicht nur eingeboren, sondern die Menschheit selbst im Menschen ist, die dem menschlichen Geiste nicht nur unentbehrlich ist, sondern die *Wesenheit* selbst und *Unsterblichkeit* desselben ausmacht, oder vielmehr selbst ist, bestimmt sich daher nothwendig anders für das Subjekt, je nach dem Verhalten des Subjekts zu dieser Idee oder dem Gegenstande derfelben. Anders ist darum Gott der Theologie Gegenstand, anders der Philosophie. Die Theologie hat den *Willen*, die Philosophie die *Vernunft* Gottes zu ihrem obersten Objekte, ja zu ihrer Basis selbst, und ihrem Principe; denn die Philosophie hat zunächst einzig und allein, unabhängig von allen

andern Nebenzwecken und Interessen die Erkenntnifs zu ihrem Ziele. *Anders verhalte* ich mich nun aber, *anders bin* ich als *theoretisches* Wesen, denn als praktisches. So sehr die Vernunft oder das Denken, wie ich es *mein* Denken nenne, durch meine Individualität beschränkt und bestimmt sein mag, — *meine* Vernunft nur ein Modus der Vernunft, nur eine *Art und Weise* ist, wie ich an ihr Theil nehme, nur eine bestimmte Bethätigungsform derselben ist: — so ist doch meine Individualität hier nur ein Accidenz, etwas *an sich* Zufälliges. Auf dem praktischen Standpunkte ist die Person das Wesentliche, die *Hauptsache*, um mich recht populär auszudrücken, auf dem theoretischen *Nebensache*. Ob *ich* das und das erkannt habe, ist gleichgültig, thut nichts zur Sache; aber ob *ich* das und das gethan habe, gerade darauf kommt es auf dem praktischen Standpunkt an. Ipse feci, non alius. Die grofse Frage von Schuld und Unschuld hängt an diesem Unterschiede. Die Stimme des bösen Gewissens ist nichts, als der Mark und Bein durchdringende Schrei des Ipse feci: Ich leider! Ich habe es gethan. Vor der Wissenschaft dagegen gilt kein Ansehn der Person; denn das Denken selbst, worauf die Wissenschaft fufst, ist seiner Natur nach die *absolute Indifferenz* gegen alle Individualität, welche Indifferenz die Unterschiede der Personen, hiemit ihre Realität auslöscht; denn die Realität der Personen beruht auf ihrem Unterschiede. Wer darum nicht *von sich selbst* abstrahiren kann, wie z. B. ein blosser Gefühlsmensch, ist unfähig des Denkens, unfähig der Wissenschaft, oder kommt er in sie, so stiftet er nur Unglück und Verderben. Das Denken ist nur darum so anstrengender, so angreifender Natur, weil der Mensch hier vom Standpunkte der Persönlichkeit, welcher sein natürlicher ist, sich losreissen mufs, dazu aber Energie, Effort,

Geistes- und Charakterkraft erfordert wird. Der natürliche, d. i. sinnliche Mensch hat eine Scheu vor dem Denken, wie vor dem Tode. Auf dem praktischen Standpunkte fragt der Mensch den Gegenstand: was bist du *für mich*? und sagt zu ihm: das, was du für mich bist, gilt mir als das, was du für dich selber, was du an sich bist; auf dem theoretischen fragt er dagegen den Gegenstand: was bist du für dich selber? und sagt zu ihm: nur das, was du für dich selber bist, liegt mir am Herzen; ich verlange von dir keine besondere Beziehung auf mich, ich werde mich schon drein ergeben und in deinem seligen, beziehungslosen, Ansichsein meine eigene Seligkeit finden.

Im theoretischen Verhalten beziehe ich mich daher *auf den Gegenstand* und zwar *lediglich um des Gegenstandes selbst willen*, im praktischen beziehe ich den Gegenstand *auf mich*, gleichwie die Erde vom Standpunkt der Erkenntnifs aus sich um die Sonne bewegt, vom Standpunkt aber des Lebens aus [welcher die Beziehung der Erde auf sich selbst ausdrückt] sich die Sonne um die Erde dreht. Praktisch verhalte ich mich *subjektiv*, theoretisch objektiv. Das Denken ist das Vermögen, das Princip der Objektivität im Menschen. Als denkendes Wesen bin ich *kein individuelles, kein persönliches*, bin ich ein *allgemeines* Wesen — so sehr auch, um es nochmals zu wiederholen, *meine* Gedanken subjektiv, durch meine Individualität vergiftet sein mögen, was aber nichts zur Natur der Sache, respective des Denkens thut. [54] Weit gefehlt, dafs man durch das Denken die Dinge nicht erkennen sollte, wie sie *an sich* sind: so ist vielmehr allein durch das Denken erst der Gegenstand, wie er an sich ist, uns gegeben; erst mit dem Denken beginnt der Unterschied zwischen Erscheinung und Wesen, zwi-

schen Für-uns-sein und Ansichsein. Nur weil das Denken so erhaben über unsere Persönlichkeit, so unterschieden von ihr, so vermittelt durch Anstrengung und Opfer, so schwierig *an sich* für den Menschen ist, ist es so schwierig, die Dinge an sich zu erkennen. Aber die Schuld liegt nicht am Denken, sondern an unserem Nichtdenken oder nicht recht und wahrhaft Denken.

Die Philosophie hat nun ihrer Idee nach, in der alle Philosophieen, die auf diesen Namen wirklich Anspruch machen dürfen, eins sind, keine andere Aufgabe, keine andere Tendenz, als zu ergründen und erforschen, was, um diesen Ausdruck zu wählen, das *Wesen der Dinge*, welches uns das Leben nur in Beziehung auf uns als sinnliche und persönlich interessirte Wesen darstellt, *an sich*, oder, — es ist dasselbe — *in Beziehung auf die Intelligenz*, auf den Menschen als *denkendes*, *erkennendes Wesen* ist; wiewohl es sich von selbst versteht, dafs das, was für die Intelligenz des Menschen ist, auch mittelbar für den Menschen selbst ist, nothwendig und selbst unwillkührlich praktische Bedeutung und Folgen für ihn als persönliches Wesen hat, was aber hier nicht entwickelt werden kann, um so weniger, als es hier auf scharfe Unterschiede ankommt. Die Philosophie ist die Anschauung des Unendlichen vom Standpunkte des Unendlichen aus, genau in *dem* Sinne und in *der* Weise, wie die Anschauung von der Bewegung der Erde um die Sonne die Anschauung vom Standpunkte des Universums, des Unendlichen ist; die Religion ist die Anschauung des Unendlichen und das Verhältnifs zu ihm vom Standpunkt der Endlichkeit, des Lebens aus, daher das Gefühl ein absolut nothwendiges und wesentliches Moment der Religion ist. Die Theologie nun ist die Wissenschaft von der Religion, und wenn sie sich strenge in ihren

Gränzen hält, ist ihre Aufgabe keine andere als die, eine Phänomenologie der Religion zu sein, d. i. die historische Sammlung und Beobachtung der Thatsachen und Erscheinungen des religiösen Lebens und Gemüthes, die Uebersetzung von den dunkeln Orakelsprüchen der Religion in klare und vernehmliche Worte, und die Bestimmung und Festsetzung des Normal — religiösen oder des Ideals der Religiosität nach den klassischen Mustern, in denen sich das Wesen der Religion am authentischsten verkündet und verkörpert hat. Aber die Theologie macht auch die Norm des Religiösen zur Norm der Erkenntnifs; sie macht den praktischen Standpunkt auch zum *metaphysischen* Standpunkt; sie spricht die Wahrheit, wie sie für den Menschen als moralisches und persönliches Wesen auf dem Standpunct des Lebens sich bestimmt und ist, auch als theoretische Wahrheit aus, als Wahrheit für den Menschen als *denkendes* Wesen: sie macht die Beziehung Gottes auf den Menschen zu seinem *Ansichsein*, zur letzten, absoluten, unübersteiglichen Gränze. Hinc lacrymae illae. So ist in der Religion Gott dem Menschen als Person oder persönliches Wesen Objekt; er ist hier gar nicht für ihn, wenn er nicht als solches für ihn ist; denn er selbst verhält sich hier als persönliches Wesen; mag er auch vor Demuth und Zerknirschung fast vergehen: diese Negation seiner selbst ist immer noch ein persönliches, nur ihn selbst betreffendes Verhalten. Aber die Theologie, so wie sie philosophiren und theoretisiren will, oder eine durch die Theologie verdorbene Philosophie spricht nun sogleich die Persönlichkeit als eine metaphysische Bestimmung aus, macht eine praktische Bestimmung als eine theoretische Realität geltend und kommt dadurch mit der Philosophie und Vernunft in Collision und Zwiespalt, hebt den

Standpunkt der Wissenschaft als einen *selbstständigen* auf. Denn für die unpersönliche Thätigkeit des Denkens bestimmt sich Gott nothwendig nicht als persönliches Wesen, sondern als das, was Anaxagoras den Νοῦς, was Plato das ὄντως ὄν [55] Aristoteles das ὄν ᾗ ὄν, das Objekt der Metaphysik, Spinoza die Substanz, Leibnitz die Monade, Hegel am Schluſs seiner Logik die Idee, Fichte in seiner frühern Periode das Ich nannte, welches wesentlich von dem persönlichen oder menschlichen Ich zu unterscheiden ist. Alle Tendenzen, die die Persönlichkeit an die Spitze der Philosophie setzen, sind theologischer, un- ja *anti*- philosophischer Natur.

Jacobi's Philosophie, die am geistvollsten und entschiedensten, aber auch auf eine wahrhaft rabbiate und fanatische Weise die Persönlichkeit urgirte, ist eine *sich selbst annihilirende* Philosophie. Denn hier wird die *Einbildung*, zu denken, an die Stelle des wirklichen Denkens gesetzt. Das Denken hat hier keinen immanenten Inhalt, keine aus der Natur des denkenden Verhaltens geschöpfte Bestimmung zum Gegenstande. Bestimmungen aber, die vom praktischen Standpunkt aus von einem Gegenstande gefällt werden, zu *Gedankenbestimmungen* machen, heist *vorstellen*, statt denken. So ist es auch mit der Vorstellung der Schöpfung aus Nichts. Hier wird offenbar der praktische Standpunkt des Menschen, auf dem er sich zu Dingen auſser sich verhält, und seinen praktischen Zwecken und Entschlüſsen gemäſs Etwas aus ihnen hervorbringt, zur Norm und zum Gesichtspunkt gemacht, wie wir das ursprünglichste Verhalten Gottes zur Welt denken sollen. Das Nichts ist weiter nichts als der *Gedanke*, womit die Reflexion die *Grundvorstellung* und Voraussetzung, daſs der praktische Standpunkt nicht blos ein Standpunkt der menschlichen, sondern

auch göttlichen Persönlichkeit ist, gleichsam listig wieder zurücknimmt, sie corrigirt oder vielmehr negirt; denn das Nichts soll den *Unterschied* zwischen der göttlichen und menschlichen Praxis oder Thätigkeit ausdrücken. Aber der Gedanke, wie er innerhalb des Gebiets der Vorstellung aus dem Bewufstsein ihrer Unangemessenheit entspringt und sich geltend macht, ist nur die Einschränkung oder vielmehr Verneinung *der* Vorstellung, zu der er hinzutritt, ist nur ein negativer Gedanke, in Wahrheit selbst wieder eine, aber neue, andere Vorstellung. So ist das Nichts hier nur eine blofse Vorstellung. Es läfst sich dabei nichts denken; es ist vielmehr ein absolutes Vacuum des Gedankens; daher auch, als ein tieferes Denken innerhalb dieser Vorstellungen erwachte, Gott selbst als dieses Nichts, und das Nichts als das noch unbestimmte Wesen gefasst wurde, wie diefs von Scotus Erigena und Iacob Böhm geschah Die Theologie hat aus diesem Grunde ihre Dogmen als unbegreiflich aussprechen müfsen; sie sind es auch in der That, weil jedes Dogma in sich selber ein Widerspruch ist, wo das Subjekt das Prädikat, das Prädikat das Subjekt, d. h. die Vorstellung den Gedanken und der Gedanke hinwiederum die Vorstellung negirt.

Die wahre Vermittlung der Philosophie mit der Theologie besteht daher keineswegs darin, nachzuweisen, dafs den Vorstellungen der Dogmen Gedanken, Vernunftwahrheiten zu Grunde liegen. Denn die Dogmen sind nichts andres, als praktische Bestimmungen, die zu metaphysischen gestempelt sind. Mit der Theologie, wie sie theoretisiret und metaphysiciret, kann und soll sich nun und nimmermehr die Philosophie versöhnen. Die Philosophie kann überhaupt kein synthetisches, sondern nur ein genetisches Verhältnifs zu ihr haben. Ihre Vermittlung besteht nur darin,

den Standpunkt, der selbst das Fundament der Theologie ist, den Standpunkt der Religion genetisch zu entwickeln, und dadurch als einen realen und wesenhaften nachzuweisen, d. h. aus den Bestimmungen, unter welchen Gott Objekt der Intelligenz ist, *die* Bestimmungen abzuleiten, welche die Principien des praktischen Standpunkts enthalten. *Die* Bestimmung aber, unter der Gott aus einem Objekte der Intelligenz ein Objekt der Empfindung und Gesinnung wird, ist die *Idee des Guten*; denn das Gute ist nichts andres, als das Wahre, wie es Objekt der Empfindung und Gesinnung ist. Jede eigentliche Verschmelzung aber von dogmatischen und metaphysischen Bestimmungen, jede Verbindung des theologischen und philosophischen Standpunktes, wie sie in unserer Zeit so häufig angetroffen wird, ist so unglücklich, so verkehrt, so wahrheitslos, als es der Gedanke des Tycho de Brahe war, das ptolemäische System mit dem kopernikanischen versöhnen zu wollen. — Eine solche Versöhnung oder vielmehr Confusion gibt wohl einen Schein von Tiefe, aber auch nichts weiter als einen *Schein*. Sie ist das wahre Geistesverderben, und daher auch nur das Produkt jener amphibolischen Zwitter- und Dämmerköpfe, die keine Gattung, kein εἶδος in sich selbst zu vertiefen, in seiner Selbstheit, Integrität und Einheit mit sich zu erfafsen und festzuhalten vermögen, sondern die heterogensten Substanzen in einander schmieren, und diese Schmiere der leichtgläubigen Menge dann als erquickliche, herzstärkende Lebensessenz feilbieten, jener unseligen Halb- und Dreiviertelsphilosophen, denen das erhabene: Omnia *mea* mecum porto der Philosophie zu hart und abstrakt in die Ohren klingt, und die daher mit vollen Säcken, mit allen Commoditäten und Viktualien des praktischen Standpunkts bepackt, den metaphysischen Standpunkt beziehen

um sichs hier wie zu Hause seit zu lassen, sich so gemüthlich und gütlich zu thun, wie im Verkehr mit Vettern und Frau Basen. [54]

Kehren wir nun jetzt zu Leibnitz zurück, um zu sehen, wie in seiner Theodicée der philosophische Gedanke sich geltend machen konnte, und wie er sein Thema lösen konnte und mußte, um eine Uebereinstimmung des Dogmas und des Gedankens zu bewerkstelligen. Wie bereits erwähnt, bildet die Grundlage seiner Theodicée die Vorstellungsweise der Theologie, wenn auch nicht alle ihre Vorstellungen, denn von den Eigenschaften Gottes, z. B. der Gerechtigkeit sagt er ganz richtig, daß der Begriff der Gerechtigkeit im Allgemeinen auch der Gerechtigkeit Gottes entspricht, le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes; *) denn sonst könnten wir ihm gar nicht diese und ähnliche Eigenschaften beilegen, noch von ihnen sprechen. **) Bei dieser Grundlage konnte der Gedanke überhaupt keine *produktive* und positive Kraft und Bedeutung haben. Dem Gedanken blieb nichts übrig, als einzuschränken, abzuwehren, zu modificiren, zu unterscheiden, zu mildern und zu erweitern; deßwegen hatte auch Leibnitz ein leichtes Spiel mit Bayle, der strenge innerhalb des Kreises der theologischen Vorstellungen sich hielt; denn er vertheidigt diese Vorstellungen aus *seinem* eignen erweiterten Gesichtspunkte, so z. B. wenn er von dem *Standpunkt des Universums* aus die Anzahl der Uebel, der Unglücklichen und ewig Verdammten als ein presque néant verschwinden läßt. ***) Denn dieser Gesichtspunkt, obwohl ihn schon der heilige Thomas Aquino und Suarez in *der Art* anwenden, daß sie vor der großen Menge seliger

*) Discours de la conformité de la Foi §. 35.
**) Ibidem §. 4.
***) Theod. §. 1 33.

Engel die Anzahl der gefallenen Engel und verdammten Menschen als eine geringe Quantität erscheinen lassen, *) ist doch geradezu das Gegentheil von dem theologischen Standpunkt, wo Gott nur in der Beziehung auf das Individuum vorgestellt wird, Alles sich um dieses dreht, das Positive allein das Individuum ist, der Begriff eines Ganzen, eines Universums verschwindet, oder — es ist eins — als ein blofses Abstraktum des Menschen erscheint. Dieser *formellen* Bedeutung, die der Gedanke in der Theodicée hat, entspricht nun auch die eigentliche Lösung ihres Themas. Sie konnte nur auf *die* Weise zu Stande gebracht werden, dafs der Wille Gottes, die Basis der Theologie *beschränkt*, die Vernunft ihm vorausgesetzt, der Wille durch sie bestimmt wurde; denn nur in dem göttlichen Verstand, nicht im Willen war das Mittel zu finden, namentlich das Böse, welches einen Widerspruch gegen den göttlichen Willen ausdrückt, und das Uebel, welches den Menschen auf sinnliche Weise zum Bewufstsein einer ohne Beziehung auf ihn und seine Gefühle wirkenden Macht bringt, mit der Idee der Gottheit zu verknüpfen, und Glaube und Vernunft zu vermitteln. Zugleich mufste aber auch der Wille als ein selbstständiges und berechtigtes Princip anerkannt werden, jedoch *so*, dafs zuletzt die Vernunft die Oberhand und Prävalenz behielt. Der Procefs war daher nur durch einen Mittelbegriff zu schlichten, der die Ansprüche beider Partheien bis zu einem gewifsen Grade befriedigte. Dieser Begriff konnte nur durch feine *Distinction* gefunden werden, und war der einer *moralischen* oder *hypothetischen Nothwendigkeit*. Die Welt ist nicht nur ein Produkt

*) Opera theologica Op. omn. T. I. p. 426 N. 25, wo auch eine Stelle aus Cyrillus citirt wird.

des Willens, wo nichts weiter als das Gute und unser Wohl in Betracht kommt, sondern auch der Vernunft oder eines durch die Vernunft bestimmten Willens. Die Welt ist zufällig, als Objekt des Willens, nothwendig als Gegenstand der Vernunft und zwar nothwendig so, wie sie ist. Oder: die Welt ist zufällig der Existenz nach, nothwendig dem Wesen nach, denn das Wesen der Welt ist im Verstande Gottes selbst enthalten, im strengen metaphysischen Sinne gesprochen: der Verstand als göttlicher ist das Wesen der Welt selbst. Das Mittelding aber, worin Zufälligkeit und Nothwendigkeit sich synthesiren, dieses Amphibolum zwischen Vorstellung und Gedanke, ist eben die moralische Nothwendigkeit.

So unbestimmt und ungenügend aber auch dieser Begriff ist, so besteht doch das Tiefe der Leibnitzischen Theodicée darin, dafs er die leere Vorstellung eines blossen Willens, die Categorie der blofsen Beziehung auf uns beseitigte, oder doch in ihre Schranken wies, dafs er den Begriff der Nothwendigkeit geltend machte, ihn aber dadurch mit dem Begriffe der Freiheit zu vermitteln suchte, dafs er wesentliche *Unterschiede* in diesem Begriffe macht. [57] Nur dadurch entschädigt uns auch L. — abgesehen natürlich von den mit seiner Philosophie strenge zusammenhängenden Gedanken — für den Unwillen und die Langeweile, deren man sich bei der Lectüre seiner Theodicée nicht erwehren kann, wenn wir ihn die eitelsten, leersten theologischen Vorstellungen und Kniffe acceptiren sehen, wie z. B. die Vorstellung, dafs Gott die Sünde, das Böse *zugelassen* habe, und selbst die barbarische Vorstellung einer ewigen Hölle, die doch nichts weiter ist, als eine dogmatische Sct. Bartholomäusnacht, als das hypostasirte Gallenfieber der Or-

thodoxie, das ihr die Wuth gegen Andersdenkende zugezogen hat. [58]

Freilich sind die Bestimmungen dieser Unterschiede in dem Begriffe der Nothwendigkeit einseitig, unbefriedigend, — von den einmal zu Grunde liegenden Vorstellungen eine nothwendige Folge; er bleibt auf halbem Wege stehen, er bringt kein reines, selbstständiges Produkt, sondern nur ein Mittelding zu Stande. Er identificirt die metaphysische Nothwendigkeit mit der geometrischen und hilft sich daher mit einer besondern, der moralischen Nothwendigkeit aus der Klemme, in die er sich selbst durch diese Identification versetzt hat. Und selbst die geometrische oder metaphysiche Nothwendigkeit — beide sind ihm ja eins — faſst er nur äusserlich auf, indem sie ihm eine *blinde Nothwendigkeit* ist. Daher er dem Spinoza stets vorwirft, daſs er Gott nur eine blinde Macht und Nothwendigkeit, keine Vernunft und Weisheit zugeschrieben habe, als wäre die geometrische Nothwendigkeit, — zugegeben, daſs sie bei Spinoza die Bedeutung selbst der göttlichen Nothwendigkeit hat, obwohl sie nur das *Bild* derselben ist, — eine blinde Nothwendigkeit. [59] Ist sie denn nicht eine *vernünftige* Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit, in der sich mein Geist, meine Vernunft *bethätigt* findet? Woher kommt denn die Befriedigung meines Geistes, wenn er erkennt: es *muss* so sein, als von der Uebereinstimmung des Gegenstandes nicht nur mit sich selber, sondern auch mit meiner Vernunft, als eben daher, daſs es nicht eine blinde Nothwendigkeit, d. h. nicht eine solche, die *Nacht* vor meinen Augen macht, mir keinen Grund entdecken läſst, das *Negative* meines Denkens ist, sondern vielmehr eine Nothwendigkeit ist, welche *den Akt des Sehens bethätigt*, mir daher den *Ge-*

nuss der Erkenntnifs gewährt, in welcher der Geist sich als in *seinem* Elemente befindet? Und nur in diesem Sinne ist die Nothwendigkeit zu fassen, welche Spinoza der Substanz beilegte, und in der er selbst allein die göttliche Freiheit fand. Daher auch Spinoza die *subjektive* Vernunft, keineswegs aber die *objektive*, d. h. *die* Vernunft, welche im *Gegenstande* selbst liegt, eins mit ihm ist, ihn zu einem *vernünftigen, wahren Objekte* macht, der Substanz absprach. Vielmehr ist diese gar nichts andres als eben diese objektive Vernunft. Spinoza ist ein in seinen Gegenstand ganz und gar versenkter Geist. Er kennt daher auch keine sich vom Gegenstande unterscheidende und sich für sich selber wissende Vernunft. Die Vernunft des Menschen ist ihm der Gegenstand, in dem sich allein das Denken befriedigt. Die Materie des Denkens, nicht das Denken derselben ist ihm die Substanz; die Einsicht selbst ist ihm nur ein Modus. Die Realität der Idee, der Erkenntnifs beruht nur auf der Realität des Gegenstandes. Zwar bestimmt er die Methode als die Idee oder das Bewufstsein der Idee, aber diese Idee, in deren Bewufstsein die Methode besteht, ist eben die Idee der Substanz. [60]

Eine nothwendige Folge von dieser äufserlichen Auffassung der spinozischen Nothwendigkeit war es aber eben, dafs *die* Bestimmung, durch die Leibnitz einen Gegensatz gegen sie ausdrücken wollte, selber eine unvollkommene und äufserliche war. Si mundus alius a nostro in conceptu suo implicaret contradictionem, hic mundus absolute esset necessarius. Sed quia infiniti alii fingi et distincte concipi possunt, ad instar fabulae Milesiae vel Utopiae, et sola electio optimi *objecto extrinseca* (?) facit, ut noster potius existat, quam illi: hinc noster est non nisi mora-

hier necessarius, absolute autem loquendo contingens.*)

Die Grundgedanken seiner Theodicée sind nun mit seinen eigenen Worten folgende.

§. 15.

Die wesentlichsten Gedanken der Theodicée.

„*Gott* ist der *erste Grund* der Dinge, denn die beschränkten Dinge, welche die Gegenstände unserer Sinne und Erfahrung sind, sind insgesammt zufällig, haben keinen Grund einer nothwendigen Existenz in sich; da es offenbar ist, dafs die Zeit, der Raum und die Materie, welche an sich selber unterschiedslos, einförmig und gleichgültig gegen Alles sind, ganz andere Bewegungen und Gestalten und in einer andern Ordnung annehmen konnten. Man mufs daher den Grund von der Existenz der Welt, die nichts ist, als der vollständige Inbegriff der zufälligen Dinge, in *der* Substanz suchen, welche *den Grund ihrer Existenz in sich selbst* trägt, und folglich *nothwendig* und ewig ist. Dieser Grund mufs aber ein *intelligenter* sein, denn da diese existirende Welt zufällig ist, und eine unzählige Menge anderer Welten eben so gut, als diese möglich war, und gleichsam Ansprüche auf die Existenz machte: so mufs die Ursache der Welt Bezug oder Rücksicht auf alle diese möglichen Welten genommen haben, um eine davon zum Dasein zu bestimmen. Diese Beziehung aber oder die *Rücksicht* einer existirenden Substanz auf *einfache Möglichkeiten* kann nichts anders sein, als *der Verstand*, der die Ideen derselben in sich hat; und die Bestimmung wodurch eine derselben zur Existenz kommt, nichts anders, als die Handlung des *Willens*, der

*) Epist. 17. ad Hanschium Op. Omn. T. V.

wählt. Die *Macht* dieser Substanz aber ists, die diesen Willen wirksam macht. Die Macht bezieht sich auf das Sein, die Weisheit oder der Verstand auf die *Wahrheit* und der Wille auf das *Gute*. Diese intelligente Ursache mufs auf alle Weise unendlich, und absolut vollkommen an Macht, Weisheit und Güte sein, weil sie sich auf alles Mögliche erstreckt. Und weil alles harmonisch und verbunden ist, so kann es auch nicht mehr als *eine* geben, Ihr Wille ist der Ursprung der Existenzen, ihr Verstand die Quelle der *Wesenheiten* “ (§. 7.) — „das Substrat und Subjekt der ewigen Wahrheiten, das ihre Realität begründet, denn jede Realität mufs in einem existirenden Subjekte seinen Grund haben, daher man auch nicht, wie einige Scotisten, sagen mufs, dafs die ewigen Wahrheiten auch bestehen würden, wenn gleich kein Verstand, ja selbst kein Gott wäre.“ §. 184, 189. „Diese Weisheit, verbunden mit einer eben so unendlichen Güte, konnte nicht ermangeln, das Beste zu wählen. Denn wie ein geringeres Uebel eine Art Gut ist, eben so ist ein geringeres Gut eine Art Uebel, wenn es ein grösseres Gut verhindert, und die Handlungen Gottes enthielten daher etwas Fehlerhaftes, etwas zu Verbesserndes, wenn es möglich wäre, sie besser zu machen.“ §. 8.

„Wenn es unter den möglichen Welten keine *beste* gegeben hätte, so würde Gott keine hervorgebracht haben. Weil er aber nichts thut, ohne der höchsten Vernunft gemäfs zu handeln, überhaupt unfähig ist, ohne oder gar wider die Vernunft zu handeln, (§. 196) so hat er die beste gewählt.“ §. 8. „Dagegen könnte man einwenden, dafs die Welt wohl ohne die Sünde und ohne Leiden hätte sein können; aber dann wäre sie nicht die beste gewesen, denn Alles ist verbunden in jeder der möglichen Welten; das Uni-

versum, welches es auch sein mag, ist ganz von einem Stücke, wie ein Ocean. Nichts kann daher im Universum verändert werden, ohne daſs sein Wesen, oder, ſo zu sagen, seine numerische Individualität dadurch zu Grunde geht. Wenn darum das geringste Uebel, das in dieser Welt vorgeht, darin mangelte, so wäre es nicht mehr diese Welt, die, alles zusammen gerechnet und überschlagen, als die beste erfunden und von Gott erwählt wurde." §. 9

„Einbilden kann man sich allerdings mögliche Welten ohne Sünde und Unglück, aber eben diese Welten stünden weit unter der unsrigen, was man schon a posteriori, von der Wirkung aus, eben weil Gott sie so, wie sie ist, gewählt hat, schlieſsen muſs. Ueberdieſs weiſs man, daſs gar oft ein Uebel ein Gut verursacht, welches man ohne dieses Uebel nicht erreicht hätte. Oft haben selbst zwei Uebel ein groſses Gut bewirkt: Et, si fata volunt, bina venena juvant. — Singt man nicht selbst in der römischen Kirche am heiligen Osterabende:

O certe necessarium Adae peccatum,
Quod Christi morte deletum est,
O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere Redemptorem §. 10.

Uebrigens gibt es auch keineswegs so viel Uebel, als manche behaupten. „Man verdoppelt die Uebel, wenn man auf sie besonders acht hat." „Es ist nur der Mangel an Aufmerksamkeit, der unsere Güter verringert. Wären wir gewöhnlich krank, und nur selten bei guter Gesundheit, so würden wir unendlich mehr dieses groſse Gut zu schätzen wissen, und unsre Uebel weniger fühlen. Dessenungeachtet ist es besser natürlich, daſs die Gesundheit das Gewöhnliche, die Krankheit die Ausnahme ist." „Wenn man die Gebrechlichkeit des menschlichen Körpers bedenkt, so muſs man sich nicht wundern, daſs die Menschen bisweilen

krank sind, sondern vielmehr darüber wundern, dafs sie es so wenig und dafs sie es nicht immer sind.“ (§. 14, 18.) „Bayle sieht in der Welt nur Spitäler und Kerker, aber es gibt mehr Häuser, als Gefängnisse*). Schon Euripides sagt trefflich: πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.“ §. 258.

„Die Ursache dieser Uebel der Welt mufs in der *idealen Natur* der Creatur aufgesucht werden, insofern, als diese Natur in den ewigen Wahrheiten begriffen ist, welche der Verstand Gottes *unabhängig* von seinem Willen enthält. Denn im Begriffe der Creatur liegt *ursprünglich* schon eine Unvollkommenheit, aus der es kommt, dafs sie irren und fehlen kann. Platon sagt in seinem Timäus, dafs die Welt ihren Ursprung im Verstande verbunden mit der Nothwendigkeit hat. Man kann diesem Satze einen guten Sinn abgewinnen. Gott ist der Verstand, und die Nothwendigkeit, d. h. die wesentliche Natur der Dinge ist der Gegenstand des Verstandes, insofern er in den ewigen Wahrheiten besteht. Aber dieser Gegenstand ist innerlich und befindet sich in den ewigen Wahrheiten. Hier liegt nicht nur die ursprüngliche Form oder Wesenheit des Guten, sondern auch der Ursprung des Uebels; hier ist *die Region der ewigen Wahrheiten*, die man an die Stelle der Materie setzen mufs, wenn es sich vom Ursprunge der Dinge handelt. Diese Region ist die *ideale Ursache* des Uebels und des Bösen eben so gut, wie des Guten; obgleich eigentlich das Formelle des Bösen, das, was das Böse zum Bösen macht, keine positive, wirkende Ursache hat, denn es besteht blos in der Privation.“ §. 20. Die Hypothese von zwei Principien, die Bayle der

---

*) Dict. hist. et crit. A. Manichéens (D.): par-tout des prisons et des hôpitaux, par-tout des gibets et des mendians.

Vernunft und Erfahrung gemäfs findet, ist ein Irrthum. „Es gibt allerdings *zwei Principien*, aber alle zwei sind in Gott selbst; nämlich sein *Verstand* und sein *Wille*. Der Verstand gibt das Princip des Bösen her, ohne davon befleckt, ohne selbst bös zu sein; er stellt die Naturen vor, wie sie in den ewigen Wahrheiten sind; er enthält in sich die Gründe, warum das Böse erlaubt ist.“ §. 149. „Der Mensch ist selbst die Quelle seiner Uebel; *so wie er ist, so war er in der göttlichen Idee*.“ §. 151. „Die platteste“ bequemste Erklärung eines Phänomens ist es, wenn man ein eignes Princip annimmt; so, wenn man die Ursache des Bösen durch ein besonderes, ein böses Princip erklären will. Das Böse bedarf so wenig ein Princip, als die Kälte und die Finsternifs; es gibt kein primum frigidum, und kein Princip der Finsternifs. Das Böse kommt nur von der Privation, dem Mangel her; das Positive ist nur zufällig dabei, wie in der Kälte die thätige Kraft nur zufälliger Weise ist. Das Wafser, wenn es gefriert, kann einen Flintenlauf, in dem es eingeschlofsen ist, zersprengen, und doch ist die Kälte eine gewifse Privation der Kraft; sie entspringt nur aus der Abnahme einer Bewegung, welche die Theile der Flüfsigkeit von einander trennt.“ §. 153. „Das Böse kommt also von den abstrakten Formen selbst her, d. h. von den *Ideen*, die Gott *nicht durch einen Akt seines Willens hervorgebracht* hat, eben so wenig als die Zahlen und Figuren, und überhaupt die möglichen Wesenheiten, die man für *ewig* und *nothwendig* halten mufs. Gott ist daher nicht Urheber der Wesenheiten, insofern sie nur Möglichkeiten sind; aber es gibt nichts Wirkliches, dem er nicht die Existenz bestimmt und gegeben hätte, und das Böse erlaubte er nur, weil es in dem besten Plane, der sich in der Region der Möglichkeit vorfindet, mitbegriffen war.“ §. 335.

Das Böse war jedoch nur als Bedingung, nicht als Zweck und Mittel, Objekt des Willens." §. 336.

„Das metaphysische Uebel besteht in der blossen Unvollkommenheit oder *Beschränktheit*, das physische im *Leiden*, das moralische in der *Sünde*. Obgleich das physische und moralische Uebel nicht nothwendig ist, so ist es doch möglich, und zwar in Kraft ewiger Wahrheiten. Und da die unendliche Region der Wahrheiten alle Möglichkeiten in sich fafst, so ist es nothwendig, dafs es eine Unendlichkeit von möglichen Welten gibt, dafs das Uebel ein Ingredienz von mehreren unter ihnen ist, und selbst die beste von allen noch Uebel enthält," (§. 21.) — Uebel, die aber selber zum Guten beitragen und nur in Betracht eines beschränkten Theils, nicht in Betracht des Universums, im grofsen Zusammenhange der Dinge Uebel sind." „Das, was Störung im Theile ist, ist Ordnung im Ganzen." §. 128. 145.

„Die Glückseligkeit aller vernünftigen Creaturen ist ein Zweck, den Gott im Auge hat; aber er ist nicht sein ganzer Zweck, oder gar sein letzter Zweck." (§. 119. P. II.) „Wäre die Glückseligkeit der vernünftigen Creaturen der einzige Zweck, so gäbe es freilich weder Sünde noch Uebel. Gott würde eine Ordnung von Möglichkeiten gewählt haben, wo diese Uebel ausgeschlofsen wären. Aber dann würde es Gott an dem haben fehlen lassen, was er dem *Universum* schuldig ist, d. h. an dem, was er *sich selbst* schuldig ist." §. 120. „Wir finden Dinge in der Welt, die uns mifsfallen; aber lafst uns erkennen, dafs sie nicht für *uns allein* ist! Und doch ist sie für uns gemacht, wenn wir weise sind: sie wird sich für uns schicken, wenn wir uns in sie schicken: wir werden in ihr glücklich sein, wenn wir es sein wollen." §. 194. „Die Tugend ist

wohl die edelste Qualität der erschaffnen Wesen; aber sie ist nicht die einzige gute Qualität der Dinge. Es gibt noch unendlich viele andere, die Gott gleichsam an sich ziehen, und das Resultat aller dieser Anziehungen und Neigungen ist die gröfste mögliche Fülle des Guten, und es ist offenbar, dafs, wenn nur die Tugend (vertu) wäre, wenn es nur vernünftige Creaturen gäbe, weniger Gutes wäre. Als Midas nur Gold hatte, war er weniger reich, als vorher. Ueberdem mufs die Weisheit Mannigfaltigkeit erzeugen: nur dieselbe Sache, wäre sie auch noch so edel, vervielfältigen, wäre blofse Ueberflüfsigkeit, wäre nur Armseligkeit. Die Natur bedurfte daher der Thiere, der Pflanzen, der unbeseelten Körper; es gibt in den unvernünftigen Creaturen Wunder, die dazu dienen, die Vernunft zu üben und zu beschäftigen. Was thäte denn ein intelligentes Wesen, wenn es keine nicht intelligenten Dinge gäbe, und woran dächte sie, wenn es keine Bewegung, keine Materie, keine Sinne gäbe?" §. 124.

„Obgleich aber Gott nicht unterläfst, das Beste zu wählen, so ist er doch nicht gezwungen, es zu thun, und es gibt selbst keine Nothwendigkeit in dem Objekte der Wahl Gottes; denn eine andere Reihe der Dinge ist auf gleiche Weise möglich. Eben desswegen ist die Wahl frei und unabhängig von der Nothwendigkeit, weil sie zwischen mehreren Möglichkeiten Statt findet, und der Wille nur durch die *vorwaltende Güte* des Objekts bestimmt ist." §. 45. „Er kann zwar *nicht anders* handeln, weil es *nicht möglich* ist, *besser* zu handeln. Aber es ist diefs eine hypothetische, eine moralische Nothwendigkeit, die, statt seiner Freiheit entgegengesetzt zu sein, vielmehr die Wirkung seiner Wahl ist: Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credendum est." §. 124. „Eben weil Gott nicht

ermangeln kann, das Beste zu wählen, so ist er *immer bestimmt* in seinen Handlungen. Je vollkommener ein Wesen, desto mehr ist es *bestimmt* zum Guten, (determiné au bien) und zugleich auch um so freier." *) „Die *eigne Vernunft* und Weisheit ist der Richter Gottes. Die ewigen Wahrheiten, der Gegenstand der Weisheit, sind unverletzlicher, als es der Styx dem Jupiter war. §. 121."

„Die Zulassung des Uebels kommt von dieser moralischen (oder auch hypothetischen) Nothwendigkeit her." §. 128. 152. „Das Nothwendige in Folge einer moralischen Nothwendigkeit, d. h. in Folge des Princips der Güte und Weisheit mufs man aber nicht mit dem verwechseln, was nothwendig ist in Folge einer metaphysischen und blinden Nothwendigkeit, die da Statt findet, wo das Gegentheil einen Widerspruch enthält." §. 174. „Die Freiheit ist nicht nur dem Zwange, sondern auch selbst der Nothwendigkeit entnommen, obgleich sie niemals ohne untrügliche Gewifsheit und ohne bestimmte Neigung ist." §. 280. „Und nur die metaphysische Nothwendigkeit ist der Freiheit entgegengesetzt. Man kann allerdings in einem gewissen Sinne sagen, dafs es *nothwendig* ist, dafs die Seligen nicht sündigen, dafs die Teufel und Verdammten sündigen, dafs Gott selbst das Beste erwählt, dafs der Mensch immer in seinen Entschlüssen den stärksten Gemüthseindrücken folgt." §. 282. „Der Schriftsteller, (Vellejus) der vom Cato sagte, dafs er tugendhaft handelte, weil es in seiner *Natur* lag, und dafs es ihm *unmöglich* war, *anders* zu handeln, glaubte ihm damit den gröfsten Lobspruch zu sagen." §. 75. „Aber diese Nothwendigkeit ist nicht der Zufälligkeit entgegen gesetzt; diefs ist nicht die logische, geometrische oder metaphysische Nothwendigkeit." §. 282. [s.]

*) Epist. L. [ed. Feder] Ep. 32. und Op. Omn. T. II. P. I. p. 272.

Diese moralische Nothwendigkeit ist aber nicht nur ein metaphysisches, sondern auch physisches Princip. „Die Gesetze der Bewegung, die sich in der Natur vorfinden und durch die Erfahrung bestätigt werden, sind in der That nicht absolut demonstrirbar, wie ein geometrischer Satz: Sie haben ihren vollständigen Ursprung nicht in dem Princip der Nothwendigkeit, sondern sie entspringen aus dem Princip der Vollkommenheit und Ordnung; sie sind eine Wirkung der Wahl und Weisheit Gottes. Ich kann zwar mehrfältige Beweise von diesen Gesetzen geben, aber ich mufs dabei immer etwas voraussetzen, was nicht absolut geometrisch nothwendig ist. Daher diese schönen Gesetze einen wunderbaren Beweis von einem intelligenten und freien Wesen gegen das System der absoluten und blinden Nothwendigkeit ablegen." §. 345. „Einen Grund von diesen Gesetzen kann man angeben, wenn man annimmt, dafs die Wirkung der Kraft nach immer gleich der Ursache ist, dafs sich immer dieselbe Kraft erhält; aber dieser Grundsatz gehört einer höhern Philosophie an, und kann nicht geometrisch demonstrirt werden. Man kann noch andere Principien ähnlicher Art anwenden, z. B. dieses, dafs die Handlung immer der Gegenhandlung gleich ist, ein Princip, das in den Dingen einen Widerstand gegen Veränderung von Aufsen voraussetzt und nicht von der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit hergeleitet werden kann; ferner dieses, dafs eine einfache Bewegung die nämlichen Eigenschaften hat, die eine zusammengesetzte Bewegung haben könnte, welche die nämliche Erscheinung von Veränderung hervorbrächte. Man kann diesen Sätzen seinen Beifall nicht versagen, und die Erklärung der Gesetze der Bewegung geht pünktlich durch sie von Statten, sie enthalten auch in der That die passendsten Erklär-

ungsgründe, zumal da sie so schön mit einander übereinstimmen; aber es liegt in ihnen keine absolute Nothwendigkeit, die uns zwänge, sie anzunehmen, gleich wie man gezwungen ist, die Regeln der Logik, Arithmetik und Geometrie anzunehmen.“ §. 346.*) „Diese Gesetze der Natur, zu denen man auch noch das schöne Gesetz der Continuität rechnen mufs, sind also weder *durchaus nothwendig*, noch *durchaus willkührlich*. Es ist ein Mittleres hier anzunehmen: sie sind eine Wahl der vollkommensten Weisheit. Diese Gesetze zeigen daher auch sonnenklar, was für ein Unterschied ist zwischen einer absoluten Nothwendigkeit, die nur von den wirkenden Ursachen abhängt, zwischen einer moralischen Nothwendigkeit, die von der freien Wahl der Weisheit nach Endzwecken oder dem Princip der Zweckmäfsigkeit (des causes finales ou de la convenançe) herkommt und zwischen einer absoluten Willkühr, die auf einer leeren und grundlosen Gleichgültigkeit beruht.“ §. 349. **)

§. 16.

Einleitung zur Leibnitzischen Pneumatologie: Kritik des Empirismus.

Der Idee nach ist in der Monadologie Gott dasselbe, was er in der Wissenschaftslehre ist: der Ordo ordinans — ein bedeutungsvoller und tiefer Gedanke, wenn man ihn im Sinne und Geiste eines Fichte zu fassen vermag. Er ist, *lediglich in Beziehung auf die Monaden*, ohne Beisatz fremdartiger Bestimmungen, gedacht, nichts als das Princip ihrer Einheit und Zusammenstimmung untereinander, die ordnende Ordnung derselben, d. h. eben der oberste Grund der Ordnung.

*) S. auch Nouv. Essais Liv. II. C. 21. §. 13.

**) V. auch Princ. de la Nature et de la Grace. §. 11.

Streng *innerhalb* der Monadologie ist diefs allein seine positive Bestimmung und Bedeutung. In dieser Bestimmung ist er auch nichts weniger als ein den Monaden äusserlich gegenüberstehendes Wesen. Gott verband die Monaden unter einander, nicht weil es ihm so beliebte, nicht in Folge eines blinden leeren Willensactes, sondern weil diese Verbindung in der *Natur* der zu verbindenden liegt, weil sie eine *innere Möglichkeit* ist; er verband die Seele mit einem Leibe, die Einheit mit einer unbegränzten Vielheit, weil die Seele ihrem Wesen nach repräsentativ, allumfassend, die Concentration des Universums ist. Gott ist der realisirende Actus purus dieser innern, idealen Möglichkeit. Er ist das allgemeine Wesen der Monaden, daher die einende Macht, vor und in der die Selbstständigkeit, die die Monaden vor und gegen einander bewahren, aufgehoben ist. Aber Leibnitz setzt das allgemeine Wesen selbst wieder in die Sphäre des Unterschieds und der Trennung hinein und verselbstständigt es als ein appartes Subjekt, so dafs es aus einer innern wesentlichen Macht zu einer fremden, äusserlichen Macht wird oder wenigstens als solche erscheint. Zwar erhält L. das Princip der Innerlichkeit in der Vernunft Gottes, denn die Vernunft ist die Region der idealen Naturen, der innerlichen Möglichkeit der Dinge und diese der Bestimmungsgrund des Willens, ja der Wille in Wahrheit nichts als die Bethätigung dieser Möglichkeit. Aber dieses Princip der Innerlichkeit tritt dadurch wieder in ein äusserliches Verhältnifs zu den Dingen, dafs es als eine Eigenschaft jenes appart gedachten, d. h. unter die Vorstellungsweise des praktischen Standpunkts subsumirten Subjekts bestimmt ist. Leibnitz zieht so in seine Monadologie Beziehungen herein, die *an sich*, der Idee nach, fremdartige sind, er vermischt mit

seinen philosophischen Gedanken die anthropomorphistischen Vorstellungen der Theologie. Eben in dieser Vermischung liegt das Unerquickliche und Untröstliche der Leibnitzischen Theodicée. Deſshalb eignet sich auch diese keineswegs zum Schlusse der Darstellung seiner Philosophie, denn der Schluſs muſs mit der Idee oder dem Princip übereinstimmen. Leibnitz muſs uns für die unangenehmen, störenden Eindrücke, die wir während der Lectüre seiner Theodicée empfinden, zum Schluſs, noch eine Entschädigung geben. Und er kann sie uns nur dadurch geben, daſs wir ihn nach seiner Conversation mit den fremden Gästen, die er in der Theodicée bewirthete, im vertrauten Umgang mit seinen nächsten Freunden erblicken; daſs wir ihn noch einmal auf seinem heimischen Grunde, auf dem Boden der Monadologie begrüssen, daſs wir folglich einen Gegenstand finden, der schon *ursprünglich als Subjekt*, nicht erst durch den Hinzutritt der Prädikate, wie es mit dem Subjekt der Theodicée zwar nicht an sich, aber bei *den* Bestimmungen mit denen L. es erfaſst, der Fall ist, ein metaphysisches Objekt, ein seiner Philosophie eingeborner, immanenter Gegenstand ist. Dieser Gegenstand ist die ψυχή, aber nicht mehr die Seele als einfache Monade oder als vorstellende Seele überhaupt, sondern als selbst bewuste, denkende, vernünftige, *als Geist*. Während in der Philosophie der Seele als Naturprincip sich Leibnitz dadurch von Cartesius abtrennte, daſs er den Begriff der Seele erweiterte, indem er das vom Willen und Bewuſstsein Unterschiedne, was jener auſser die Seele als Materie setzte, in sie aufnahm: so tritt er dagegen in der Philosophie der Seele als Geist wieder in Verbindung mit Cartesius, so daſs er in dieser Beziehung nichts ist, als der sich tiefer erfassende, entwickelnde Cartesius. Er

stimmt dem Cartesius darin bei, dafs „die Natur des Geistes *bekannter*,“*) und „die Existenz desselben *gewisser* sei,**) als die des Körpers, weil die Seele sich selbst am nächsten, sich immanent ist,“ dafs „die Seele immer denke oder vorstelle, obgleich sie dieser ihrer Vorstellungen sich nicht immer bewufst sei,“ dass „der Geist die Quelle seiner Bestimmungen sei,“ die eingebornen Ideen des Cartesius darum Wahrheit hätten, und erklärt daher den Empirismus, der sich zu seiner Zeit besonders in dem Engländer Locke concentrirt hatte, deswegen hauptsächlich, weil er die Ideen blofs aus den Sinnen ableitete, [92] für eine oberflächliche Philosophie. Er schenkt zwar Locken in seinen Schriften über populäre oder praktische Gegenstände volle Anerkennung, aber in den tiefern eigentlich philosophischen Materien spricht er ihm Gründlichkeit und Solidität ab. En toutes ces matières Mr. Locke a raisonné un peu à la légère.***) Leibnitz hatte Recht mit diesem Urtheil. Aber auch Locke hatte *in seiner Art* und in *dem* Sinne, in welchem er die Lehre von den eingebornen Ideen nahm, Recht, wenn er die eingebornen Ideen negirte. Er dachte nämlich diese Idee, wie alle philosophischen Materien, nur *als Empiriker*; er fafste sie in ihrem buchstäblichen, *fleischlichen* Sinne auf. Er hielt sich nur an die rohen sinnlichen Ausdrücke, in welchen er diese Lehre ausgesprochen fand; er war Kritiker, aber Kritiker nur nach Aufsen, nicht gegen sich selbst, nicht gegen die Art seiner Auffassung und Kritik; er fragte sich nicht, was *an sich* dieser Gedanke von den eingebornen Ideen bedeute oder wenigstens bedeuten *könne*. Nichts aber ist leichter, als einen philosophischen Ge-

*) Respons. ad V Epist. Bierlingii Nro. 19.
**) Essais Nouv. sur l'Ent. Liv. II. ch. 23.
***) Op Omn. T. VI. P. I. T. V. p. 11. 25. u. s. w.

danken, ein philosophisches System (scheinbar) zu widerlegen, wenn man dasselbe nur faktisch, nicht *genetisch* auffasst; wenn man sich nur an das hält, was *gesagt* ist, nicht an das, was im Gesagten *nicht gesagt*, sondern nur zu denken ist, wenn man die Idee nicht von dem Ausdruck der Idee unterscheidet. Wenn man einmal die Lehre von den eingebornen Ideen so nimmt, wie Locke sie versteht, nämlich dafs mit dem Menschen fertige Begriffe und Erkenntnisse mitgeboren werden, dafs er auf die Welt ein gewisses Viatikum von Erkenntnissen mitbringt, welch ein leichtes Spiel hat dann die Kritik mit der Widerlegung derselben? Der geistigste Grund, den Locke dagegen geltend macht, ist noch der, dafs im Geiste nur Vorstellungen seien, die er entweder gegenwärtig habe, oder doch einst gehabt habe, und deren er sich jetzt erinnere, dafs angeborne Ideen haben und ihrer sich doch nicht bewusst sein, gerade so viel wäre, als dafs sie im Geiste und doch nicht im Geiste wären, denn nur, was er wisse, sei in ihm.*) Aber auch dieser Einwurf verschwindet vor einer tiefern Erfahrung und Einsicht. Leibnitz erklärt mit vollem Recht die Anerkennung und Ueberzeugung von der Wahrheit eines ausgesprochnen Grundsatzes, sobald man ihn versteht, für ein authentisches Zeugnifs seines Eingeborenseins oder Immanenz. Wenn ein Anderer einen Gedanken ausspricht, und die Wahrheit dieses Gedankens leuchtet uns — gleichgültig, ob auf der Stelle oder erst später — mit einer frappirenden Evidenz ein, was erkennen und sagen wir da anders, als dafs uns dieser Gedanke *aus der Seele* gesprochen ist, wenn wir gleich bestimmt und zuverlässig wissen, dafs wir

---

*) Locke Efsai philos. concern. L'Entendement Humain. Amst. et Leipz. 1755. L. I. ch. I. §. 5. ch. III. §. 20.

nie noch diesen Gedanken gehabt haben? Sich von einer Wahrheit überzeugen, oder sie als Wahrheit erkennen, heisst eben nichts andres, als sie in der Identität mit der Vernunft erkennen; sie aber als identisch mit der Vernunft erkennen, heifst nichts anders, denn sie als a priori in der Vernunft begründet, ihr immanent, ihr eingeboren erkennen, wenn gleich die Erfahrung diese Ueberzeugung vermittelt haben mag. Aber die Vermittlung ist nur die Bedingung, nicht die Genesis, der Ursprung. Das von Aussen scheinbar Gegebene lag „*der Kraft, der Möglichkeit* nach“ in uns. Ohne Luft und Wasser, Licht und Wärme bringt die Pflanze keine Blume aus sich hervor. Aber so roh und falsch es wäre, aus diesen bedingenden Stoffen die Blume selbst ableiten zu wollen, so roh und falsch ist es, die Sinne als die Quellen der Ideen zu fassen, obgleich, wie sich von selbst versteht, die sinnlichen Vorstellungen, eben weil sie sinnliche sind, in den Sinnen ihren Sitz und Ursprung haben.

In *dem* Sinne, in welchem Locke die angebornen Ideen versteht und sie daher verwirft, in diesem Sinne ist uns gar Nichts angeboren, nicht einmal unsre Hände und Füfse, unsere Sinne, unser Körper. Was ich nicht gebrauchen kann zu seinem bestimmten Zwecke, in dem es allein das ist, was es ist, was nicht in meiner Gewalt ist, das ist auch nicht *mein*. Erst durch Uebung und Gebrauch, durch die Thätigkeit wird der Leib *unser* Leib. Die Hände und Beine gehören dem Kinde, das in den Windeln gebunden liegt, noch nicht an, weil es *sich selbst noch nicht angehört*. Homo fit, non nascitur. Der Mensch ist sich selbst nicht angeboren im Sinne Locke's. Er bringt nichts auf die Welt als Hunger und Durst, d. h. eine Leere, aber eine Leere *mit dem Gefühl der Leere*, mit dem Gefühle der Unbehaglichkeit und

Eitelkeit des leeren Magens, also eine Leere, die der *Trieb* nach Erfüllung, die folglich *nicht* leer ist; denn der Trieb hat, wenigstens in seinem Normalzustande, — und von diesem nur hängt die wahre Erkenntnifs eines Gegenstandes ab — an sich, der Kraft, der Möglichkeit nach schon in sich, was er auch noch nicht förmlich besitzt. Hunger und Durst sind allen Empirikern zum Trotz zwei Philosophen a priori; sie anticipiren und deduciren a priori das Dasein ihrer Gegenstände; sie entspringen nicht aus der sinnlichen Erfahrung und Wahrnehmung der begehrten Objekte, sondern gehen ihnen voraus, vermissen sie, ohne sie weder schon besessen, noch verloren zu haben. — So ist das Sinnliche selbst ein Werdendes und Flüssiges, keineswegs die letzte Instanz, ein fester Stillstand - Ausgangs - und Anhaltspunkt, ein unmittelbar Erstes, ein zureichender Erklärungsgrund, wofür der Empiriker es hält — ein Dogma, das eben das Wesen des Empirismus constituirt. Er glaubt den Ursprung der Ideen erklärt zu haben, wenn er sie aus den Sinnen ableitet; er bricht beim Sinnlichen ab, erkennt in ihm keine Noth, kein Bedürfnifs einer Abhängigkeit und weitern Erklärung an; es ist ihm etwas, was sich unmittelbar von sich selbst versteht, das durch sich selbst Klare, Gewisse und Reelle, und er macht so die Bedingung zur Ursache, das Materielle zum Formellen, das Leidende zum Thätigen, und das Thätige, die Seele, den Geist zum Leidenden. Das Sehen und Hören, die wichtigsten Funktionen der Sinnlichkeit in Beziehung auf die Erkenntnifs sind dem Empiriker eine absolute Thatsache, d. h. eine solche, die er schlechtweg voraussetzt, die er nicht mehr in der Art zum Gegenstande seiner Untersuchung macht, dafs er sich fragt: wie ist das Sehen und Hören *möglich?* Würde er sich diese Frage stel-

len, so würde er erkennen, daſs die *Möglichkeit* namentlich des Sehens *selbst das Denken* ist. Die Wahrnehmung des Gegenstandes ausser mir als Objekt — ganz abgesehen von den Vorstellungen seiner Grösse, Gestalt, Lage, Entfernung, Vorstellungen, die der Mensch, wie die Erfahrung lehrt, nur durch Vergleichung und Urtheil sich erwirbt — ist schon ein rein geistiger Akt, schon Bewuſstsein, schon Denken, obwohl noch ein in die sinnliche Anschauung verborgnes, eingehülltes und gebundnes Denken, das erst später, mit dem Heranreifen des Individuums zur Selbstständigkeit *als Denken für sich* hervortritt. Der Simpel, ja selbst der ungebildete Mensch sieht und hört — eine triviale Wahrheit — mit denselben, ja vielleicht physisch noch besser ausgestatteten Augen und Ohren nicht das und soviel, als der gebildete Mensch sieht und hört. Alles liegt in der Anschauung richtig; aber um es zu finden und zu sehen, muſs man denken. Augen und Ohren haben im Thiere, wie dieſs namentlich aus einigen merkwürdigen Phänomenen bei niedern Thierarten hervorgeht, ihre wesentliche Bestimmung nur in Bezug auf seine Selbsterhaltung; sie sind seine Schutzwachen und die Lieferanten seiner Lebensbedürfnisse. — Aber im Menschen erhalten sie eine höhere, von der blossen Beziehung auf die Noth des Lebens unterschiedene und unabhängige Bedeutung; sie bekommen eine *theoretische* Bedeutung. Die Sinne sind hier schon *ursprünglich Emanationen des theoretischen Vermögens.* Der Mensch ist geboren zur Theorie. Die Sinne sind die Mittel seiner Erkenntniss, aber die Mittel, die nur wirksam, ja nur Mittel sind unter Voraussetzung von dem Dasein ihres innern Zweckes — des theoretisch thätigen, des denkenden Vermögens. Die Sinne erleuchten uns die Welt, aber ihr Licht ist nicht ihr eignes,

sondern kommt von der Centralsonne des Geistes. Bewunderung ist der Anfang der Erkenntnifs; aber die Bewunderung entspringt nicht aus dem Sinne, sondern *aus* dem Geiste vermittelst der Sinne.

Die grofse historische Bedeutung des Empirismus besteht allerdings darin, dafs er die Sinne, die Mittel der Erkenntniss in ihre Rechte eingesetzt, überhaupt die Sphäre des Mittelbaren, des Empirischen zu einem unerlässlichen, wesentlichen Gegenstand erhoben hat. Nur der empirischen Philosophie haben wir zunächst es zu verdanken, dafs wir von den unzähligen und den furchtbarsten Uebeln, die sonst die Menschheit marterten, von den Schrecknissen der δεισιδαιμονία, des Aberglaubens frei, nicht mehr die dupes und Sklaven dämonischer Willkührherrschaften sind; nur ihr verdanken wir es, dafs uns nicht mehr, wie weiland, ein kernloser Komet oder gar ein unschuldiger Schmetterling — der Todtenkopfvogel — wenn er uns zufliegt, mit Todesschrecken erfüllt, dafs wir nicht mehr die Adern und Flecken auf den Flügeln einer Heuschrecke — des verheerenden Wanderers — als Buchstaben lesen, die den *Zorn Gottes*, Ira Dei, bedeuten, dafs uns nicht mehr arme Iohanniswürmchen als feurige Kohlen, die einen verborgnen Schatz bezeichnen, in der Irre herumführen. Die Empirie hat die Freiheit und Selbstständigkeit des Gedankens vermittelt — vermittelt die Erlösung aus den Banden der Tradition und des Autoritätsglaubens, indem sie den Menschen auf das heilige, unveräusserliche Naturrecht der Autopsie und Selbstprüfung verwies. Daher das schöne Wort Locke's: Plus nous connoissons la Verité et la Raison *par nous - mêmes*, plus nos connoissances sont réeles et véritables. — Dans les sciences chacun ne posséde qu'autant qu'il a des connoissances réelles, dont il comprend lui-même les fon-

demens. C'est-là son véritable trésor, le fond qui lui appartient en propre et dont il se peut dire le maître.*) Wehe dem Philosophen, der nicht den Empirismus als ein Organ sich angeeignet hat, der das Gebiet der mittelbaren Kräfte und Ursachen überspringt, der *da*, wo allein ein rationeller Empirismus an seinem Platze ist, — Desipere *in loco sapientia* est — mit sogenannten philosophischen Deduktionen kommt, Etwas gleich als göttliche Nothwendigkeit, als Vernunftwahrheit uns vordemonstriren will — Etwas was vielleicht auf ganz particulären zeitlichen, endlichen Gründen beruht! Aber der Empirismus verkennt seine Gränze und Schranke, wenn er selbstständig sein und sich als Philosophie geltend machen will; er macht dann das Bedingniss zum Ursächlichen, das Mittelbare zum Ersten und Ursprünglichen; er hält sich nur an das Erscheinende, Individuelle; der Begriff der Einheit, Totalität, des Wesens, der Substanz verschwindet ihm. So macht der Empirismus die mittelbare Entstehung von Begriffen zur ursprünglichen, *Arten*, wie besondere Begriffe entstehen, Arten, die lediglich *willkührlich* sind, — die Betrachtung (les observations) die Reflexion, die Abstraktion — zur generellen, allgemeinen und nothwendigen Weise. Aber Beobachtung, Abstraktion, Reflexion setzen als ihr Princip schon das Denken voraus, und Denken ist nicht möglich ohne immanente Bestimmungen, wenn gleich diese anfänglich noch nicht als bewusste, förmliche, ausdrückliche Begriffe gegenwärtig und wirksam sind, wenn gleich das Denken überhaupt im Anfange nicht als Denken, sondern *als Anschauung* sich bethätigt. Aus einer sinnlichen Anschauung, nicht die schon *ursprünglich* zugleich eine *geistige*, *denkende*

*) L. c. Liv. I. chap. III. §. 23.

Anschauung ist, werden nun und nimmermehr Begriffe entstehen, man müsste denn ihren Ursprung ex Nihilo ableiten. Der Mensch beginnt in der Einheit des Schauens und Denkens; sein Gegenstand sind keineswegs die einzelnen, besondern sinnlichen Objekte *als einzelne, besondere*; der Unterschied von Einzelheit, Besonderheit, Allgemeinheit ist ein späterer. Der Mensch beginnt mit der unterschiedslosen Totalität — das Einzelne ist ihm selbst das Allgemeine —; er beginnt, wie schon Campanella in seiner Weise behauptete *)' und Lessing auch andeutete **), mit der unbestimmten Allgemeinheit. Die Frage von angebornen oder nicht angebornen Ideen ist übrigens nichts weniger als eine anthropologische, in welchem Sinne sie allein der Empirismus erfasst. Locke kommt zwar auch auf den Unterschied zwischen Seele und Mensch oder Individuum zu sprechen, aber er fasst diesen Unterschied ganz empirisch, indem er ihn als eine förmliche, sinnliche Separation denkt. Diese Frage mufs in einem höheren, einem philosophischen, metaphysischen Sinne gefasst werden. Es handelt sich hier von dem Wesen des Geistes, nicht von einem Besitzthum, das der Mensch von Geburt oder durch Erwerb hat. Der Unterschied von An- oder Nicht- angeboren mufs von vorn herein auf den Unterschied von Wesentlich oder Unwesentlich, Innerlich oder Aeusserlich, Immanent oder Accidentell reducirt werden. Und in diesem Sinne erfasste Leibnitz die Frage. Ist es dem Geiste wesentlich, Geist zu sein, so ist es ihm wesentlich, zu denken; ist es ihm aber wesentlich zu denken, so gibt es auch wesentliche Ideen, so sind diese *wesentlichen*, mit dem Sein des Geistes

*) De sensu rerum et Magia. Francof. MDCXX. Lib. II. c. 22.

**) Sämmtliche Schriften. Berlin 1792. 7. Bd. p. 217.

identischen Begriffe oder Ideen ebensowenig aus den Sinnen entsprungen oder von den sinnlichen Objekten abgezogen, als sein Wesen daraus entsprungen, oder er sein Wesen, d. h. sich selbst von den sinnlichen Objekten abgezogen hat. Der grosse Gedanke Leibnitzens ist: der Geist ist sich selbst eingeboren, d. h. sich selbst wesentlich und immanent, und diese Immanenz ist die Quelle seiner wesenhaften, *geistigen* Ideen. Es ist das hohe Princip der Selbstbeschauung des Geistes, seiner Vertiefung in sich selbst, seiner Selbstständigkeit und Autarkie, das Princip des Kantischen und Fichtischen Idealismus, das in Leibnitz schon zum Ausbruch kam. Der Geist ist nach ihm das Princip der Ichheit, das Princip der Reflexibilität in sich selbst; er ist sich selbst Gegenstand; er ist die Idee, das Bewufstsein seiner selbst; diese Idee ist *eins mit ihm*; er ist Er selbst, Geist nur durch sie; und in diesem Selbstbewufstsein liegt das Princip seiner Selbst-thätigkeit und ständigkeit, seiner Immanenz, seiner Ideen. Oder hat er etwa die Idee seiner selbst durch Beobachtung und Abstraktion von den Sinnen abgezogen oder durch die Reflexion auf seine Thätigkeiten gewonnen? Mit Nichten; die Reflexion ist eine Folge von dem innern Selbstbewufstsein des Geistes, keineswegs aber sein Grund.

§. 17.

Darstellung der Leibnitzischen Pneumatologie.

„Die Seele ist, wie das göttliche Wesen, ein dreifacher Unterschied in sich in der Einheit mit sich. Denn als sich selbst denkend oder sich in sich reflectirend ist sie das, was denkt, das was gedacht wird und beides zusammen.“ „Der Seele aber ist es eben so *wesentlich*, *reflexive* Handlungen auszuüben, oder *sich selbst* zu betrachten, als die äufsern Dinge vorzustellen, ja

sie erkennt sogar die äussern Dinge nur durch *die Erkenntniss ihrer selbst* und ihres eigenen immanenten Inhalts.“ Wo die Seele sich zum Bewusstsein *ihrer selbst* erhebt, erhebt sie sich zur Vernunft und umgekehrt; auf dieser Stufe ist und heisst sie nicht mehr Seele, sondern *Geist*. Der Mensch steht auf dieser Stufe. Die *Vernunft* unterscheidet ihn von der thierischen Monade.

„Die Vorstellungen der Thiere stehen zwar auch in einer Verbindung untereinander, welche eine Aehnlichkeit mit der Vernunft hat, aber sie besteht nur in der Erinnerung der Thatsachen, keineswegs in der Erkenntnifs der Ursachen. So scheut ein Hund den Stock, mit dem er geprügelt worden ist, weil das Gedächtniss den Schmerz ihm vorstellt, welchen der Stock ihm verursacht hat. In ihren empirischen Handlungen, die dreiviertel ihrer Handlungen ausmachen, verfahren die Menschen nicht anders als die Thiere. So erwarten wir z. B., dafs es morgen wieder Tag werden wird, weil wir bisher es immer so erfahren haben. Nur das Urtheil des Astronomen stützt sich auf *Gründe*, und darum auf Vernunft.“ „Die Erkenntnifs *der ewigen* und *nothwendigen* Wahrheiten nur unterscheidet uns von den einfachen und thierischen Monaden und macht uns der Vernunft und Wissenschaft theilhaftig, indem sie uns zur Erkenntnifs *unsrer selbst* und *Gottes* erhebt.“ „Die Vernunft selbst ist nichts anders als die Kette oder der Zusammenhang der nothwendigen und allgemeinen (geometrischen, metaphysischen und logischen) Wahrheiten.“ „Nur der Erkenntnifs der nothwendigen Wahrheiten haben wir es zu verdanken, dafs wir zu in sich zurückkehrenden Handlungen erhoben sind, kraft welcher wir das denken, was Ich heifst, und unserer selbst uns bewufst sind. Daher kommt es, dafs wir mit dem Gedan-

ken unserer selbst auch den Gedanken des Wesens, der Substanz, der Immaterialität und selbst Gottes fassen, indem wir nämlich unsre beschränkten Handlungen in ihm uns ohne Schranken denken. Die reflexiven Handlungen liefern uns darum den vorzüglichsten Stoff zu unsern Vernunftschlüssen, die sich auf zwei Grundsätze stützen, nämlich auf den des *Widerspruchs*, dem zufolge wir das, was sich widerspricht, für falsch halten, und auf den des *zureichenden Grundes*, welchem zufolge niemals etwas ohne eine Ursache oder einen bestimmten Grund geschieht oder behauptet werden kann, d. h. ohne etwas, wodurch wir a priori einen Grund angeben können, warum diese Sache vielmehr ist, als nicht ist, warum sie so und nicht vielmehr ganz anders ist, ob uns gleich diese Gründe nicht immer bekannt sind.“ [63]

„Die *nothwendigen* Wahrheiten hängen nicht von den Sinnen ab und entspringen nicht von ihnen, obgleich die Sinne uns die Gelegenheit geben, ihrer bewusst zu werden;“ „denn wir würden nicht einmal an das Denken denken, wenn wir nicht an etwas *Andres* dächten, d. h. an die besondern Dinge, welche die Sinne liefern.“ „Locke hat den Fehler begangen dafs er den Ursprung der *nothwendigen* und *historischen* Wahrheiten nicht genug unterschieden hat. Jene entspringen aus der Vernunft — diese aus den Erfahrungen der Sinne, selbst aus manchen in uns liegenden verworrnen Vorstellungen.“ „Der Geist nämlich ist nicht nur fähig, die nothwendigen Wahrheiten zu erkennen, sondern auch *in sich selbst zu finden*; denn wenn er die blofse Fähigkeit hätte, die Erkenntnifse aufzunehmen oder ein blofs *leidendes*, ein eben *so unbestimmtes* Vermögen, wie das Vermögen des Wachses oder der leeren Tafel ist, Figuren oder Buchstaben anzunehmen; so wäre er nicht die *Quelle* der nothwen-

digen Wahrheiten, was er doch wirklich ist. Denn ist es nicht unläugbar, dafs die Sinne nicht hinreichen, um etwas als *nothwendig* zu erkennen, und dafs folglich der Geist eine eben so *aktive* als *passive* Anlage in sich hat, sie aus seinem eignen Vermögen hervorzuziehen, obgleich die Sinne nothwendig sind, um ihm die Erregung und Aufmerksamkeit darauf zu geben? So viele Erfahrungen und Beobachtungen man auch über eine allgemeine Wahrheit angestellt haben mag, so kann man doch nie durch Induktion, ohne durch die Vernunft ihre Nothwendigkeit zu erkennen, ihrer Allgemeingültigkeit versichert sein." „Durch *Induktion* werden *nie wahrhaft allgemeine* Sätze gegeben, indem immer *die* Gewifsheit fehlt, dafs man alle Individuen geprüft hat." „Der *ursprüngliche Beweis* von den nothwendigen Wahrheiten kommt allein aus der Vernunft." „Das *Princip* von ihrer *Gewissheit* liegt *in uns selbst*." „Die Sinne können diese Wahrheiten wohl uns zugänglicher machen und bekräftigen, aber sie können uns nun und nimmermehr ihre unfehlbare und beständige, ausnahmslose Gewifsheit beweisen." „Man kann daher sagen, dafs die ganze Arithmetik und Geometrie in uns *der Kraft nach* liegt, so dafs wir, um ihre Sätze zu entdecken, nur das, was schon in uns ist, aufmerksam betrachten und ordnen dürfen, ohne irgend eine durch die Erfahrung oder die Tradition erworbne Erkenntnifs dazu nöthig zu haben. Diese Wissenschaften kann man sich auf seinem Zimmer mit verschlofsenen Augen verschaffen, ohne vorher durchs Gesicht oder Gefühl die hiezu nöthigen Wahrheiten erlernt zu haben; ob es gleich wahr ist, dafs uns diese Ideen nie Gegenstand würden, wenn man nichts besehen noch befühlt hätte; denn das ist eine wunderbare Einrichtung unsrer Natur, dass wir selbst zu unsren

abstrakten Gedanken immer noch etwas Sinnliches nöthig haben, und sollte dieses weiter auch nichts sein, als solche Zeichen, wie die Figuren der Buchstaben und die Töne sind, obgleich zwischen solchen willkührlichen Zeichen und dem Gedanken kein nothwendiger Zusammenhang Statt findet. Aber das ist kein Grund, dafs der Geist nicht die nothwendigen Wahrheiten aus sich schöpfen sollte. Die Erfahrung liefert ja selbst Beispiele, wie weit man ohne alle Hülfe blos vermittelst einer natürlichen Logik und Arithmetik kommen kann, gleichwie jener schwedische Knabe die gröfsten Rechnungen auf der Stelle aus dem Kopfe machen konnte, ohne die gewöhnliche Rechenmanier, ja ohne lesen und schreiben zu können." „Locke macht gegen die eingebornen Wahrheiten oder Grundsätze, worunter z. B. der gehört, dafs es unmöglich ist, dafs Etwas zugleich ist und nicht ist, *den* Einwurf, dafs, wenn es dergleichen eingeborne Grundsätze gäbe, sie allen Menschen bekannt sein müfsten, was aber nicht der Fall sei." „Allein wenn sie ihnen auch nicht bekannt wären, so hörten sie doch defswegen nicht auf, eingeboren zu sein, weil man sie anerkennt, sobald man sie versteht. Aber im Grunde kennen sie auch alle Menschen und bedienen sich bei jeder Gelegenheit z. B. des Satzes des Widerspruchs, obgleich sie ihn *für sich selbst* und ausdrücklich nicht zum Gegenstand machen. Es gibt keinen Menschen, der so roh wäre, dafs er nicht bei einer ernsthaften Gelegenheit sich über das Betragen eines Lügners, der sich widerspricht, ärgerte." „Auch *der* Einwurf Lockes, dafs es ein Widerspruch sei, dafs der Seele Wahrheiten eingedrückt wären, ohne derselben sich bewufst zu sein, hat nichts auf sich." „Denn wie unendlich viele Erkenntnifse haben wir, deren wir uns nicht erinnern und bewufst werden, selbst dann,

wann wir sie nöthig haben? Da sich nun aber eine erworbene Erkenntnifs in unserm Gedächtnifs verbergen kann, warum sollte nicht die Natur auch eine ursprüngliche Erkenntnifs in die Seele verborgen haben? Mufs denn Alles, was einer sich erkennenden Substanz natürlich ist, sogleich wirklich erkannt sein? Kann und mufs nicht selbst eine solche Substanz, wie die Seele ist, mehrere Eigenschaften und Bestimmungen haben, die nicht alle sogleich und auf einmal erkannt werden können?“ Eben so ungegründet ist der Satz Lockes: „Alles was man erlernt, ist nicht eingeboren.“ „Die Wahrheiten der Zahlen sind in uns, und dennoch erlernen wir sie, sei es dafs wir sie aus ihrer Quelle ableiten, indem wir sie a priori durch Beweisgründe kennen lernen — ein Zeichen, dafs sie uns eingeboren sind —, oder sie an Exempeln erproben, wie es die gemeinen Arithmetiker machen, welche aus Mangel der Erkenntnifs der Gründe ihre Regeln nur durch Tradition oder mechanisch erlernen.“ „Aber ist es nicht unvernünftig und seltsam, dafs die schwierigsten und tiefsten Wissenschaften uns eingeboren sein sollen? Die Erkenntnifs der Kraft nach ist uns eingeboren; aber ihre wirkliche Erkenntnifs ist uns so wenig eingeboren, als es eingeborne Gedanken gibt; denn die Gedanken sind Handlungen, die Erkenntnifse aber und Wahrheiten, insofern sie in uns sind, selbst wenn wir nicht an sie denken, sind nur in uns wie *Fertigkeiten* oder *Anlagen*, oder *natürliche Kräfte*.“ „Die Erkenntnifs liegt in uns, wie die in den Adern des Marmors vorgezeichnete Figur schon im Marmor ist, auch ehe man sie bei der Arbeit darin entdeckt. Wenn aber die Seele einer tabula rasa gliche, so wären die Wahrheiten in ihr, wie die Herkules-Figur in dem Marmor ist, wenn er ganz und gar dagegen gleichgültig ist, ob er diese oder irgend

eine andere Figur bekommt. Aber wenn der Stein Adern hätte, welche vorzugsweise vor andern Figuren die Figur des Hercules andeuteten, so wäre er dazu wie destimmt, und Herkules wäre gewissermassen dem Marmor eingeboren, ob es gleich Mühe kostete, die Adern zu entdecken und durch die Politur zu reinigen. Gerade so ist es nun mit den eingebornen Wahrheiten und Ideen."

Allerdings gehen, wie Locke behauptet, die Ideen oder Begriffe den Wahrheiten voran. „Die Natur der Wahrheiten hängt von der Natur der Ideen ab. Aber die Quellen der nothwendigen Wahrheiten sind die intellektuellen oder Vernunftideen, die nicht von den Sinnen herkommen; obwohl *im Grunde alle* Handlungen der Seele aus ihrer eignen Tiefe entspringen, durch die Sinne nur erregt, aber nicht gegeben werden." „Selbst Locke gibt zu, dafs nicht alle Ideen aus den Sinnen entspringen, sondern welche aus der *Reflexion* kommen. Aber die Reflexion ist nichts andres als die Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist. Wenn diefs aber so ist, kann man läugnen, dafs Vieles unserm Geiste eingeboren ist, da wir uns selbst, so zu sagen, eingeboren sind? Kann man läugnen, dafs in uns liegen: *Sein*, *Einheit*, *Substanz*, *Dauer*, *Veränderung*, *Thätigkeit*, *Vorstellung*, *Vergnügen* und tausend andere Objekte unsrer intellektuellen Ideen? Da eben diese Objekte *unmittelbare* und immer gegenwärtige Objekte unsrer Vernunft sind, ob wir sie gleich aus Zerstreuung nicht immer gewahren, warum sollte die Behauptung befremden, dafs diese Iden mit allen ihren abgeleiteten Ideen uns eingeboren sind?" „Wenn die intellektuellen Ideen von Aufsen kämen, so müfsten wir uns *ausser uns* befinden; denn die Ideen der Vernunft oder Reflexion beziehen wir von unserm Geiste

selbst. Und ich möchte wohl wissen, wie wir z. B. die Idee des *Wesens* haben könnten, *wenn wir nicht selbst Wesen* wären, und folglich das Wesen in uns fänden?" „Die Erkenntniſs des Wesens ist vielmehr eingewickelt oder eingehüllt in die Erkenntniſs *unsrer selbst*." „Sehr oft ist darum die Erkenntniſs der *Natur der Sachen* nichts andres, als die Erkenntniſs der *Natur unsers Geistes* und unsrer eingebornen Ideen, die so wenig einen äuſserlichen Ursprung haben, daſs sie vielmehr unsrer Seele etwas *Wesentliches* sind; denn diese Ideen, wie z. B. des *Wesens*, der *Möglichkeit*, der *Identität* liegen allen unsern Gedanken und Räsonnements zu *Grunde*." „Selbst aber auch von den sinnlichen Ideen sind die Körper nicht die *wesentlichen Ursachen*; denn die äuſserlichen sinnlichen Dinge können nicht unmittelbar auf die Seele einwirken; sie sind ihr nur *mittelbar* Gegenstand; Gott allein ist das unmittelbare äuſsere Objekt. Die Idee aber ist das unmittelbare innerliche Objekt der Seele und des Gedankens." „Wir sehen die Dinge *in uns*."

Also — um noch einmal Alles zusammenzufassen —: „die Vorstellung, daſs die Seele eine Tabula rasa sei, ist eine pure Fiction, die in der Wirklichkeit keinen Grund hat. Was soll denn der Seele noch übrig bleiben, wenn man ihr die Ideen nimmt? Sagt man, daſs der Sinn der Tabula rasa der ist, daſs die Seele ursprünglich nur bloſse Vermögen hat: so ist zu erwiedern, daſs die *Fähigkeiten ohne Handlung*, kurz die blossen leeren Vermögen der Scholastiker eben auch nichts weiter sind als Fictionen, von denen die Natur nichts weiſs. Wo wäre denn in der Welt eine Fähigkeit zu finden, die auf das bloſse Vermögen eingeschränkt wäre, ohne eine Handlung auszuüben? Immer ist vorhanden eine besondere Anlage und Neigung zur Handlung

und zwar zur einen mehr als zur andern; immer gesellen sich dazu noch *Triebe* zum Handeln, die selbst in unendlicher Menge zugleich in jedem Subjekte liegen, und diese Triebe sind nie ohne allen Erfolg. Die Erfahrung ist nöthig, damit die Seele zu diesem oder jenen Gedanken bestimmt werde und die Aufmerksamkeit auf die in ihr liegenden Ideen richte; aber wie wäre es möglich, dafs die Erfahrung und die Sinne der Seele *Ideen geben* könnten? Hat die Seele etwa Fenster? oder gleicht sie den Schreibtafeln? oder ist sie wie Wachs? Wahrlich, die solches von der Seele denken, machen im Grunde aus der Seele etwas Körperliches. Man wird mir den von der Philosophie der Schule angenommenen Grundsatz, dafs nichts in der Seele ist, was nicht vorher in den Sinnen war, entgegenhalten. Aber man mufs hievon die Seele selbst und ihre Bestimmungen ausnehmen. *Nichts ist in der Vernunft, was nicht vorher in den Sinnen war, ausgenommen die Vernunft selbst.*“ — Wie die Apperception, das Bewufstsein die einfache, allen Monaden gemeinsame Perceptio oder Vorstellung zur Erkenntnifs, zum Begriffe und dadurch die Seele zum Geiste potenzirt: so erhebt das Bewusstsein den allen Monaden gemeinsamen Trieb zum *Willensakt* und damit zur *Freiheit*. Das Wesen der Freiheit beruht daher auf *Erkenntniss*, die Vernunft ist ihr Princip. „Der Wille (oder das wirkliche Wollen, der Akt des Willens) ist ein Trieb oder eine Tendenz, die auf das geht, was als *gut* befunden wird, und von dem sich wegwendet, was als *nicht gut* erkannt wird, dergestalt dafs unser Trieb *unmittelbar aus dem Bewusstsein des Guten und Nichtguten* entspringt. Freiwillige oder Willenshandlungen kann man daher nur *die* Handlungen nennen, mit denen Bewufstsein und Reflexion verbunden ist, indem sie von der Er-

kenntnifs des Guten und Bösen abhängen." „Schon Aristoteles fordert von einer Handlung, die frei sein soll, dafs sie nicht nur freiwillig, selbstthätig, sondern auch überlegt sei." „Die freie Substanz bestimmt sich daher *durch sich selbst*, aber Beweggrund ist die Vorstellung des Guten durch die Vernunft, die freilich bei den Menschen gewöhnlich eine sehr schwache und *gleichsam taube* Vorstellung ist, wefswegen sie oft das Schlechte dem Guten vorziehen." „Die Vernunft *nöthigt* jedoch nicht den Willen, sie macht ihn nur geneigt." „Eine deutliche und klare Vorstellung von einer Wahrheit enthält wohl unmittelbar in sich die Affirmation (die Bejahung und Annahme) dieser Wahrheit; sie nöthigt die Vernunft, oder ist für sie eine Nothwendigkeit. Aber welche Vorstellung man auch vom Guten haben mag, der Trieb, der Erkenntnifs gemäfs zu handeln, welcher das Wesen des Willens ausmacht, ist doch von ihr unterschieden. Wie daher Zeit erfordert wird, diesen Trieb zu vollbringen, so kann er selbst auch aufgehoben und durch eine neue dazwischen kommende Vorstellung unterbrochen werden; defswegen hat unsre Seele so viele Mittel, der erkannten Wahrheit zu widerstehen, ist ein so weiter Weg vom Geist bis zum Herzen." „Zur Freiheit gehört daher Erkenntnifs oder die Intelligenz, welche eine deutliche Erkenntnifs von dem Gegenstande der Ueberlegung enthält, Spontaneität oder Selbstthätigkeit, mit welcher wir uns selbst bestimmen, und Zufälligkeit, d. h. die Ausschliefsung der logischen oder metaphysischen Nothwendigkeit, die darin besteht, dafs das Gegentheil von Etwas unmöglich ist. Aber die *Intelligenz* ist gleichsam die *Seele* der Freiheit, das Uebrige ist nur wie der Körper oder das Substrat." Denn die Spontaneität kommt ja auch den Monaden zu, die wir nicht

mehr frei nennen, und „Zufälligkeit ist in tausend Handlungen der Natur; aber wo in dem handelnden Wesen kein Urtheil ist, da ist keine Freiheit, wiewohl anderseits unsre Seele ein Verstand ohne Wille wäre, wenn wir ein Urtheil oder eine Erkenntnifs hätten, mit der keine Neigung zum Handeln verbunden wäre." „Unsere Freiheit besteht daher in nichts weniger, als in einer *Unbestimmtheit* oder in der Indifferenz eines Gleichgewichts, wie wenn man auf gleiche Weise zu dieser und der entgegengesetzten Seite hingeneigt sein könnte. Ein solches Gleichgewicht, wie die Scholastiker es sich eingebildet haben, ist rein unmöglich. Denn wenn wir auf gleiche Weise zu A, B und C uns hingezogen fühlten, so könnten wir nicht eine gleiche Neigung für A und sein Gegentheil, Nicht — A haben." „Nur die Vorstellung des Guten, welche die entgegengesetzte Vorstellung überwiegt, treibt stets den Willen zur Handlung an." „Behaupten, dafs eine Bestimmung aus einer absolut unbestimmten Gleichgültigkeit entspringt, heifst behaupten, dafs sie aus Nichts entspringt."

„Durch die *Vernunft* zum Besten bestimmt werden, ist *der höchste Grad der Freiheit.* Würde wohl Jemand defswegen schwachsinnig sein wollen, weil ein Schwachsinniger weniger durch weise Gründe bestimmt wird, als ein Mann von Verstand? Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch der Vernunft abzuschütteln, so sind die Narren und Wahnsinnigen die freisten Wesen; aber ich glaube auch nicht, dafs Jemand, etwa den ausgenommen, der selbst ein Narr bereits ist, aus Liebe zu einer solchen Freiheit Narr sein wollte. *Heut zu Tage* gibt es freilich Leute, die es für geistreich halten, gegen die Vernunft zu declamiren, und sie als eine lästige Pedantin zu behandeln. Allein gegen die *Vernunft* schreien,

heifst gegen die *Wahrheit* schreien, denn die Vernunft ist ein Zusammenhang von Wahrheiten." Das Wesen der Freiheit hat daher nur in dem unendlichen Wesen, in Gott seine volle Existenz. „Nur Gott ist vollkommen frei." Denn in ihm ist keine Trennung zwischen Vernunft und Wille. „Der Wille Gottes befolgt immer das Urtheil der Vernunft." „Thöricht ist es zu glauben, dafs Gott dann einem Fatum unterworfen wäre, wenn sein Wille von seiner Vernunft abhängig ist. Denn dieses vermeintliche Fatum, das selbst die Gottheit verbindet und bestimmt, ist nichts anders, als die *eigene Natur* Gottes, als seine *eigene* Vernunft, die seiner Weisheit und Güte die Regeln gibt, ist eine *glückliche* Nothwendigkeit, ohne die er weder weise, noch gut wäre." Aber „was uns endliche Geister betrifft, so vermischen sich mit dem Urtheil der Erkenntnifs verworrne Vorstellungen der Sinne, welche Leidenschaften und selbst unmerkliche Neigungen, deren wir uns nicht immer bewufst sind, erzeugen." „Die Seele ist *frei* in den freiwilligen Handlungen, wo sie *deutliche* Vorstellungen hat und *Vernunft bethätigt*; aber die confusen Vorstellungen, die sich nach den Körpern richten, entspringen aus vorhergegangenen confusen Vorstellungen, ohne dafs die Seele sie nothwendig will und vorhersieht." „Alles hängt wohl von unserer *Seele* ab, aber nicht Alles von unserm *Willen*." „Es gibt selbstthätige Handlungen, die ohne Wahl geschehen und folglich nicht freiwillige oder Willenshandlungen sind." „Wir folgen nicht immer dem letzten Urtheil der praktischen Vernunft, indem wir uns zum Wollen bestimmen; aber wir befolgen immer im Wollen das Resultat aller der Neigungen, die ebensowohl von Seite der Vernunftgründe als der Leidenschaften herkommen, was oft ohne ein ausdrückliches Urtheil der Vernunft geschieht."

„Alles ist gewifs und vorausbestimmt im Menschen, wie sonst überall, und die menschliche Seele ist gleichsam ein geistiges Automat, obgleich die zufälligen Handlungen im Allgemeinen und die freien Handlungen insbesondere defswegen nicht mit einer absoluten Nothwendigkeit nothwendig sind." Darum ist „ein lebhaftes innerliches Gefühl, wie Cartesius will, keineswegs zum Beweise der Unabhängigkeit unserer freien Handlungen hinreichend. Ja wir können eigentlich unsere Unabhängigkeit gar nicht fühlen, und wir sind uns nicht immer der oft unmerklichen Ursachen bewufst, wovon unser Entschlufs abhängt. Das ist gerade so als wenn die Magnetnadel ein Vergnügen daran fände, sich nach Norden zu richten; denn sie würde glauben, unabhängig von irgend einer Ursache sich dahin zu richten, weil sie sich nicht der unmerkbaren Bewegungen der magnetischen Materie bewufst wäre." „Selbst wenn wir den Fufs aus unserer Kammer setzen, bestimmen uns noch unbekannte Gründe, warum wir den rechten Fufs vielmehr als den linken voransetzen." Diese unmerklichen, unbewufsten Gründe und Ursachen, die uns bestimmen und auf unsern Willen einfliefsen, sind aber nichts weiter, als die confusen, unmerklichen, unendlich kleinen Vorstellungen.

„Diese unmerklichen oder unfühlbaren Vorstellungen haben daher in der Pneumatik eben so viel Bedeutung und Nutzen, als die kleinen Körperchen in der Physik; unvernünftig ist es, sie unter dem Vorwande, dass sie nicht in die Sinne fallen, zu verwerfen. Das Gesetz der Continuität bringt es mit sich, dass es in der Natur nie einen Uebergang *unmittelbar* vom Grossen zum Kleinen und umgekehrt gibt, sondern Alles grade- und theilweise geschieht, dass nie unmittelbar aus Ruhe eine Bewegung entspringt, und Bewegung nur

durch eine kleinere Bewegung in Ruhe übergeht, gleichwie man nie eine Linie von einiger Länge durchlaufen kann, ohne vorher eine kleinere Linie vollendet zu haben. Die bemerkbaren Vorstellungen entspringen daher auch nur stufenweise aus Vorstellungen, die zu klein sind, um bemerkt werden zu können. Wer anders hievon denkt, kennt wenig die unermessliche Feinheit, Kleinheit und Spitzfündigkeit der Natur, die überall und immer *wirklich Unendliches* in sich enthält." „Es gibt übrigens Beweise genug, dass in jedem Augenblicke eine unendliche Menge von Vorstellungen aber ohne Bewusstsein und Reflexion, d. h. von Veränderungen in der Seele liegt, die wir aber deſswegen nicht bemerken, weil diese Eindrücke entweder zu klein oder zu zahlreich oder zu einförmig sind, so dass sie einzeln für sich nicht unterschieden werden können, aber doch, mit anderen verbunden, ihre Wirkung nicht verfehlen, und in dieser Verbindung wenigstens auf eine verworrene Weise empfunden werden können. So verursacht die Gewohnheit, dass wir auf die Bewegung einer Mühle oder eines Wasserfalls nicht mehr achten, wenn wir eine Zeitlang in der Nähe gewohnt haben, nicht als ob jetzt diese Bewegung unsere Organe nicht mehr afficirte, und in der Seele keine ihr entsprechende Veränderung mehr vorginge, sondern die Eindrücke in der Seele und in dem Leibe haben nur den Reiz der Neuheit verloren, und sind daher nicht mehr stark genug, um unsere Aufmerksamkeit und unser Gedächtniſs zu fesseln, die sich auf interessantere Objekte hinrichten." „Wir schlafen ferner nie so feste, daſs wir nicht einige, wenn auch noch so schwache und verworrene Empfindung haben. Das gröſste Geschrei von der Welt wäre nicht im Stande uns aufzuwecken, wenn wir nicht von seinem Anfange, der klein ist, einige

Vorstellung hätten, gleichwie wir auch mit der gröfsten Kraft von der Welt nicht einen Strick zerreifsen könnten, wenn wir ihn nicht vorher mit geringer Kraft gespannt und ausgedehnt hätten, obgleich die dadurch bewirkte kleine Ausdehnung nicht bemerkbar ist.“

„Diese kleinen Vorstellungen sind daher von einer bei weitem grösseren Wirksamkeit, als wir denken. Sie sind es, die das: Ich weifs nicht was bewirken, d. h. den Geschmack und die Bilder der sinnlichen Qualitäten, die klar in der Verbindung, aber verworren den einzelnen Theilen nach sind; sie enthalten die Eindrücke, die die uns umgebenden Körper auf uns machen und *das Unendliche in sich bergen; sie verbinden jedes Individuum mit dem ganzen Universum*, die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart; sie bilden, als die unmerkbaren Bestandtheile unserer grossen sinnlichen Vorstellungen, den *wesentlichen innern Zusammenhang* zwischen den Vorstellungen der sinnlichen Qualitäten und den ihnen entsprechenden Bewegungen in den Körpern.“

„Diese kleinen Vorstellungen sind es auch, welche die Urstoffe gleichsam und ersten Elemente unsrer Schmerzen und Vergnügungen ausmachen, welche die kleinen Reize und Triebfedern und Stacheln bilden, aus denen unsere heftigen, fühlbaren Begierden entspringen, und jene *Unruhe* begründen, die uns nie in unserm Leben verläfst, und sich vom Schmerze nur wie das Kleine vom Grossen unterscheidet. So entsteht aus dem blossen Verlangen nach Speisen die schmerzliche Empfindung des Hungers, wenn die Reize des Magens und die Vorstellungen davon in der Seele, die zuerst zu klein und schwach waren, um gefühlt werden zu können, deutlich und grofs werden. Und es ist eine weise Einrichtung der Natur, dass wir oft in der Unwissenheit und in verworrnen

Vorstellungen uns befinden; denn durch zu deutliche Vorstellungen würden wir von einer Menge Gegenstände belästigt, die uns zuwider sind und die doch die Natur zur Erreichung ihrer Zwecke nicht gerathen konnte. Wie viele Insekten verschlingen wir nicht, ohne uns dessen bewusst zu seyn, wie viele Menschen werden durch ihren zu starken Geruch belästigt, und wie viel Ekelhaftes würden wir sehen, wenn unser Auge schärfer wäre? Durch diesen Kunstgriff gab uns die Natur auch die geheimen Stacheln des Verlangens, als Anfangsgründe oder Elemente des Schmerzens oder, so zu sagen, halbe Schmerzen oder (mifsbräuchlich geredet; denn „mit dem Schmerze ist die Apperception verbunden,") kleine unmerkbare Schmerzen, damit wir die Vortheile des Uebels genössen, ohne die Nachtheile desselben zu empfinden; denn wenn diese Vorstellungen zu deutlich wären, so würde man in der Erwartung eines Gutes immer elend daran sein, anstatt dafs jetzt der fortwährende Sieg über diese kleine Schmerzen, die wir fühlen, indem wir unserm Verlangen nachgeben und *einiger Massen* diesen Kitzel oder Appetit befriedigen, uns eine Menge halber Vergnügen gewährt, aus deren Fortsetzung und Zusammenhäufung ein vollständiges und wahrhaftes Vergnügen entsteht, gleichwie durch die Fortsetzung des Stofses ein fallender schwerer Körper neue Schnelligkeit erhält." „Diese kleinen unwahrnehmbaren Reizungen, die uns immer im Athem erhalten, sind nun aber nichts weiter als *verworrene Bestimmungen*, bei denen wir oft selbst nicht wissen, was uns denn eigentlich fehlt, während wir in den deutlichen Bestimmungen, in *Neigungen* und *Leidenschaften* wenigstens das wissen, was uns fehlt." „Selbst in der Freude ist Unruhe, denn sie macht den Menschen aufgeweckt, thätig, voller Hoffnung, um noch immer weiter fort-

zugehen.“ „Ja die Unruhe ist selbst wesentlich zur Glückseligkeit der Geschöpfe, denn sie besteht nicht in einem vollkommnen Besitze, der sie nur fühllos und stumpf machen würde, sondern in einem fortwährenden und ununterbrochnen Fortschritt zu immer gröſsern Gütern, ein Fortschritt, welcher nicht ohne ein Verlangen oder eine bebeständige Unruhe denkbar ist.“ „Selbst unser Körper fühlt sich nie so recht behaglich. Die kleinen unmmerkbaren Vorstellungen und Impulse sind daher nichts als Bestrebungen, wodurch sich unsre Natur von kleinen Hemmungen frei machen will. Und eben hierin besteht eigentlich diese Unruhe, die wir fühlen, ohne sie zu kennen, die uns eben sowohl in Leidenschaften, als in den scheinbar ruhigsten Zuständen bewegt; denn wir sind nie ohne irgend eine Bewegung, was nur darin seinen Grund hat, daſs die Natur sich stets in einen behaglicheren Zustand versetzen will.“ „Eben daher kommt es auch, daſs wir uns nie in einem Zustande der Gleichgültigkeit befinden, selbst wowir es am meisten zu sein scheinen, z. B. wennwir an einer Allee rechts oder links umkehren, weil die Bewegung auf dieser Seite unsrer Natur bequemer ist, als auf der andern.“

Aber ungeachtet der vielen unmerklichen Vorstellungen, Triebe und Neigungen, die die Seele bestimmen, ist doch der Mensch der Herr in seinem Hause, „wenn er nur den gehörigen Gebrauch von seiner Vernunft zu machen weiſs. Seine Herrschaft ist die der Vernunft, er hat sich nur *bei Zeiten* vorzubereiten, um seinen Leidenschaften sich entgegenzusetzen, indem die Herrschaft der Seele über ihre Neigungen eine *indirekte* ist. Denn ob sie gleich ihre Leidenschaften nicht auf der Stelle ändern kann, so kann sie doch von ferne gleichsam mit Erfolg daran arbeiten und sich selbst neue Leidenschaften und Gewohnheiten geben.“ Ueberhaupt aber sind wir

wenn wir auf die letzten metaphysischen Gründe zurückgehen, und uns über den Schein der Empirie zum Wesen der Dinge und zu den Principien der Monadologie erheben, „freier als wir es glauben, denn unsre ursprünglichen Bestimmungen kommen nicht von Aussen." „Statt zu sagen, wie geistvolle Männer thaten, dafs wir nur zum Scheine und nur so viel frei wären, als eben zum Leben nöthig ist, müssen wir vielmehr sagen, dafs wir nur zum Scheine gezwungen sind, und wenn wir mit metaphysischer Strenge reden wollen, in Rücksicht des Einflufses aller übrigen Wesen, uns einer vollkommnen Unabhängigkeit erfreuen. Hierin liegt auch der Grund von der Unsterblichkeit unsrer Seele und der stets gleichförmigen Erhaltung unsrer Individualität, die in ihrer eignen Natur die Regeln und Gesetze ihrer Handlungen hat und vor allen fremdartigen Einwirkungen beschützt ist, so viel Schein auch die entgegengesetzte Annahme für sich haben mag. Denn da jeder Geist gleichsam eine eigne Welt für sich ist, sich selbst genügt, unabhängig von jedem andern Wesen ist, das Unendliche in sich fafst und das Universum abspiegelt: so ist er eben so beständig, so dauerhaft, so absolut, wie das Universum selbst, wefshalb wir auch annehmen müssen, dafs jeder Geist immer im Universum eine Rolle spielen wird und zwar die, in welcher er am besten zur Vervollkommnung der Gesellschaft aller Geister, die ihre moralische Einheit in der Stadt Gottes ausmacht, mitwirken kann. Ja der Geist ist nicht nur ein Spiegel des Weltalls, sondern auch der Gottheit, gleichsam eine kleine Gottheit; er ist selbst im Stande, der Gottheit ähnliche Werke hervorzubringen, obwohl im Kleinen, denn um nichts von den Wundern der Träume zu sagen, wo wir ohne Mühe, selbst ohne es zu wollen, Dinge erfinden, auf die wir

uns im wachen Zustande lange besinnen müfsten, um sie zu finden; unser Geist ist in den freiwilligen Handlungen ein erfinderischer Künstler, und ahmt, indem er *die* Wissenschaften entdeckt, nach denen Gott die Dinge geordnet und geregelt hat, (als Gewicht, Maafs und Zahl), in seinem Gebiete das nach, was Gott im Grofsen thut."

§. 18.

Charakteristik und Kritik der Leibnitzischen Philosophie.

Die Leibnitzische Philosophie ist Idealismus. Die Grundidee derselben ist: die Seele ist keine *besondere* und endliche Substanz, aufser welcher noch eine andere ihr entgegengesetzte, eine materielle Substanz existirt, sondern sie ist die einzige und alleinige Substanz; sie ist alle Wahrheit, Wesenhaftigkeit und Wirklichkeit; denn nur *thätiges Sein* ist wircklichès wahrhaftes Sein, aber alle Thätigkeit ist Seelenthätigkeit, der Begriff der Thätigkeit kein anderer, als der Begriff der Seele und umgekehrt. Die Materie ist nichts anders als eine Hemmung, eine Schranke der Thätigkeit: die Monaden sind beschränkte Thätigkeiten, weil sie mit der Materie verbunden sind. Ja die Materie ist nur der Ausdruck von der Vielheit der Seelen; sie sagt nur soviel, dafs nicht Eine Seele allein, Eine Substanz, sondern unzählich viele Seelen sind; denn die Materie ist ja *der Unterschied* der endlichen Monade von der unendlichen Monade und als dieser die Quelle der Vielheit. Die Freude deines Daseins verdankst du nur der Quelle deiner Leiden: der Beschränktheit deines Wesens, deiner Thätigkeit. Nur auf dem dunkeln Grunde der Materie leuchten als zahllose Sterne die Monaden; nimm die Materie

hinweg — und sie verschwinden, es ist nur das Eine Licht der unbeschränkten Substanz.

Wird die Philosophie Leibnitzens nur als Idealismus bezeichnet, ohne diesen näher zu bestimmen, so ist jedoch nichts Specifisches noch von ihr ausgesagt. Der Idealismus ist die ursprüngliche und selbst allgemeine Anschauung der Menschheit von der Welt. Der eigentliche Empirismus oder vielmehr Materialismus, obwohl eine nothwendige Krise, ist nur ein Zwischenglied in der Entwicklung des Geistes, nur ein secundäres besonderes Produkt. Aber selbst auch er ist Idealismus, jedoch *wider Willen und Wissen*. Er negirt zwar den Geist als eine positive, ursprüngliche Thätigkeit; er macht selbst das Andre, den *Gegensatz* des Geistes zum *Wesen* des Geistes, indem er seinen Inhalt lediglich nur aus den sinnlichen, materiellen Dingen ableitet; aber nicht die sinnliche Materie, die Materie, wie sie Gegenstand der sinnlichen Gefühle, sondern wie sie allein nur Gegenstand des Denkens ist, ist ihm das Wahre und Wirkliche; indem er den Geist verneint, bejaht er doch zugleich die Wahrheit und Wesenhaftigkeit der Thätigkeit des Geistes, des Denkens, insofern und indem er den *Gegenstand* des Denkens als den wahren Gegenstand setzt. Was der Materialist dem Geiste im Principe seiner Thätigkeit nimmt, das gibt er ihm wieder im *Objekte* zurück. Die Begreiflichkeit ist ihm das Maafs der Realität; was nicht begreiflich, ist ihm Nichts. Dem Materialisten ist nun aber auf seiner Stufe natürlich nur das Sinnliche, *Materielle das Begreifliche*, und nur weil es dieses, ist es ihm das Reale. Indem er den *Geist an sich* verneint, bejaht er wenigstens *seinen* Geist, eine *Art* des Denkens, der Vernunft. Und diese Bejahung ist eine Nothwendigkeit. Der Geist kann *sich nicht selbst negiren* und *aufgeben*;

der Materialist mag sich sträuben und wehren wider den Geist, so viel er will, er straft sich immer selbst Lügen; denkt und sagt er: nur das Sinnliche ist real, nur die Materie ist Wesen, so will er damit *nicht* einen *nur sinnlichen Schall* aussprechen, sondern eine *Wahrheit*, einen *Gedanken*, einen Satz, der Sinn und Verstand hat, und er gesteht dadurch indirekt ein, daſs nur das real ist, was einen Verstand, eine geistige Bedeutung hat. Der Geist kann, streng genommen, nichts anders *als sich selbst* denken; d. h. er mag denken, was er will, er muſs sich immer *im Gegenstande* bejahen, sonst könnte er ihm gar nicht Gegenstand sein; er kann nicht *gegen sich selbst* sein, nicht wider sein Wesen handeln. Jede Kraft ist die Bejahung und Behauptung ihrer selbst. Handeln heiſst nichts anders, als sich selbst behaupten, bekräftigen. Was also handelt, d. h. sich selbst bejaht, das kann nicht sich verneinen, indem es sich selbst bejaht, was ein ungereimter, unsinniger Widerspruch wäre. Indem der Geist daher handelt, d. i. denkt, so kann er nicht das *Nichts* seiner selbst denken, denn das hieſse sich verneinen, indem er sich bejaht. Was er auch setzt, er setzt immer sich selbst; denn was er als das Wahre, das Reale setzt, das setzt er nur als solches, weil er es als *das Wahre erkennt*, und daher *in dem Gegenstande sich selbst bethätigt* findet. Der Geist kann nicht von sich oder ausser sich hinauskommen, und dieses nicht ausser sich Können drückt keine Schranke und Unvollkommenheit, sondern vielmehr seine Vollkommenheit aus; er kann nicht ausser sich hinaus, weil er selbst universalen Wesens ist, weil Alles, was ist, nothwendig in sich selbst eine Beziehung auf den Geist, eine Bedeutung für ihn hat; denn nur das Nichts ist das absolut Geistlose. *Alle Philosophie*, ja alle Anschauung des Menschen

ist darum *Idealismus*, den wesentlichen Unterschied bildet nur, als was und in welchem (ob beschränkten oder unbeschränkten, einseitigen oder universalen) Sinne ursprünglich der Geist gefaßt ist, und welche Bestimmung des Geistes, als das Maaß der Realität, der Anschauung zu Grunde liegt, den wesentlichen Unterschied bildet überhaupt der Standpunkt, auf dem der Geist steht.

Der erste Standpunkt des Idealismus ist der poetische oder anthropologische. Es ist der Standpunkt, wo der Mensch keinen Unterschied zwischen sich und den Dingen macht, wo er sich überall erblickt, überall Leben und zwar Leben in seiner eignen, *individuell*-menschlichen Weise, überall Empfindung findet. Die Empfindung ist der größte, der leidenschaftlichste, der rücksichtsloseste Idealist; sie läugnet par-tout das Dasein einer *andern* Welt; sie zweifelt zwar nicht — welcher Mensch von gesunden Sinnen würde auch daran zweifeln? — daß Bäume, Berge, Sonne und Mond ausser ihr sind, aber die Bäume sind ihr nicht Bäume, die Körper nicht Körper, sondern mitfühlende, oder doch ihr ähnliche lebendige Wesen. Die Natur ist ihr ein Echo, in dem sie nur sich selbst vernimmt. Die Empfindung versetzt sich ausser sich im Uebermaaße ihrer Seligkeit; sie ist die Liebe, die in der Gewißheit ihrer als der absoluten Realität sich keinem Dinge vorenthalten kann, sich jedem hingibt, indem sie nur *das als seiend* weiß, was sie als *empfindend* weiß. Sie ist sich Ἓν καὶ πᾶν. [64] Diesen Standpunkt repräsentiren auf dem Gebiete der Wissenschaft die ersten Philosophen der neuern Zeit, die Italiener, die allen Dingen Empfindung zuschrieben, auch Keppler, der die Welt als ein Thier ansieht und von Freundschaft und Feindschaft, selbst von einem Erschrecken der Körper vor einander spricht. Der zweite

Standpunkt des Idealismus ist der *subjektiv*-logische, der Standpunkt der Kritik und Reflexion. Es ist *der*, wo der Mensch sich von den Dingen unterscheidet, dieses Unterscheiden als Denken, dieses Denken als sein Wesen und nicht nur als seines, sondern als *das Wesen* überhaupt, hiemit nicht mehr die Empfindung, sondern den *Gedanken* als die Wahrheit und Realität erfaſst, wo daher die Natur nur als das *Andere* des Geistes angeschaut, aber eben deſswegen nur als todte Materie gefaſst wird, wo sie zwar als eine selbstständige Existenz — am Ende des Prozeſses — anerkannt wird, aber ihrem Wesen nach etwas nur Negatives und Wesenloses ist; denn als Wahrheit und Leben ist ja nur der sich bewuſste, sich unterscheidende und gerade in diesem Unterschiede von der Natur die Gewiſsheit und Unbezweifelbarkeit, d. h. die Wesenhaftigkeit seiner Existenz erkennende Geist gefaſst. Gewöhnlich bezeichnet man nur diesen zweiten Standpunkt als Idealismus, aber der erste ist es eben so gut. Denn auf jenem negirt der Mensch die Aussenwelt, weil er sich *nicht* in ihr findet, auf diesem, weil er *nur sich* in ihr findet. Der zweite Standpunkt aber ist der Standpunkt der Trennung des Kampfes, des Unfriedens; er trägt daher in sich selbst das Bedürfniſs und die Nothwendigkeit einer Vermittlung. Der Dualismus ist ein gewaltsamer Zustand. Diese Vermittlung kann nur dadurch gefunden werden, daſs der Geist *in sich selber Unterschiede* macht, ja *sich von sich selber* unterscheidet, daſs er den Unterschied, der auf dem zweiten Standpunkt nur nach Aussen geht, nach Innen macht, daſs er *in sich selbst* Gradationen, ein von seinem specifischen, eigentlichen Begriff unterschiedenes Princip findet, ein Etwas, das an sich selber objectiver Natur ist und sich darum zu einem allgemeinen Prädikate,

einem Medium tertium zwischen ihm und der Welt eignet, dafs also der Geist wieder, wie auf dem ersten Standpunkte, sich in Harmonie mit der Welt setzt und sich in ihr findet, aber mit der Unterscheidung zwischen dem Selbsteigenen und dem Gemeinsamen, mit *der* Beschränkung, dafs er in dem *objektiv* geistigen Princip in sich den Grund dieser Harmonie findet. Dieses Princip aber ist kein andres als die *Vorstellung*, namentlich die confuse, die ungeistige, die gedankenlose Vorstellung, und der Standpunkt, auf dem dieses Princip hervortritt, ist der *psychologische* Idealismus. Die Empfindung ist *unmittelbar* eins mit dem Subjekt; keineswegs aber die Vorstellung. Empfindung ist die subjektive, Vorstellung die objektive Thätigkeit der Subjektivität. Dort bejahe ich mich und beziehe ich mich nur auf mich; hier bejahe ich den Gegenstand. Keine Vorstellung ist wohl ohne Empfindung, wenn diese auch so uninteressant und indifferent oder durch Gewohnheit so abgestumpft sein kann, dafs wir nicht fühlen, dafs wir empfinden; oder jede Vorstellung ist für uns zugleich (wenn auch eine noch so stumme) Empfindung, aber die Empfindung ist eben der subjektive An- und Bestandtheil der Vorstellung, die Beziehung auf mich, die zugleich in jeder Beziehung auf einen Gegenstand liegt, das Mahlzeichen an mir, dafs *ich* diese Vorstellung habe. Menschen können daher eine und dieselbe Vorstellung, aber sehr verschiedene, ja entgegengesetzte Empfindungen von derselben Sache haben. A hat eben so gut die Vorstellung der rothen Farbe, wie B, indem er auf diese rothe Fläche sieht, aber die Empfindung, die A davon hat, kann eine ganz andere als die des B sein. Die Vorstellung ist die Reflexion des Gegenstandes *auf sich* in und aus der Reflexion desselben auf mich heraus, welche

die Empfindung ist, jene ist der Ausdruck, diese der Eindruck von ihm. Das Auge repräsentirt unter den Sinnen die Vorstellung, die übrigen Sinne die Empfindung. Aber das Auge ist der objektivste Sinn, wenn wir gleich im Besondern den Tastsinn mit zu Hülfe nehmen, um uns von der Realität eines Gegenstandes zu überzeugen. Telesius nennt es schön den Sinn des Verstandes. Es ist der Sinn des Denkens, der Sinn, mit dem sich allein der Mensch in die Natur vertieft und verliert. Nur dem Auge ist eine Welt, ein Universum gegeben. Die zahllosen Sterne und Infusorien, die für die übrigen beschränkten, subjektiven Sinne nicht mehr oder nur fallaciae opticae sind, existiren nur für das Auge, (wenn auch nur für das bewaffnete.) Subjektiver Idealismus ist es daher, wenn die Empfindung zu einem universalen Wesen erhoben wird, keineswegs aber, wenn die Vorstellung. Die Vorstellung ist gleichsam die aristotelische vegetative Seele des Geistes, die Empfindung die eigentlich animalische. In der Vorstellung, als solcher, ist die Seele im Zustande der stillen Neutralität, der leidenschaftslosen Indifferenz und Identität mit sich und mit der Welt; aber die Empfindung ist das gerade Gegentheil hievon; sie bricht darum in die Laute des Schmerzes und der Lust aus. Sie erhebt sich ursprünglich aus einer Empörung der Seele in sich, aus einer Entgegensetzung gegen die Welt; die Empfindung ist die Geburtsstätte des Selbstes und damit die Quelle des herben Unterschieds in Wohl und Wehe, Lust und Schmerz. Die Empfindung ist die Poesie, die Vorstellung die Philosophie der Seele. Die Vorstellung gibt uns die *Welt*, die Empfindung unser Selbst; jene ist die Negativität unseres Selbstes, denn ich nehme in ihr *Andres* als mich wahr, diese die Positivität desselben, denn in der Empfindung

nehme ich, streng genommen, nur mich selbst in einer gewissen Weise modificirt wahr. Würde ich nur vorstellen, ohne zugleich zu empfinden, so wüßte ich gar nicht, ob ich bin oder nicht bin. Nur in der Empfindung liegt die Gewißheit meines Daseins, meines Selbstes. Die Vorstellung dagegen ist die Stellvertreterin der Außenwelt in uns, der Spiegel des Universums, die Repräsentation der Vielheit in der Einheit, der (ideale) Connex und Rapport mit den Gegenständen. [65]

Der Standpunkt, wo die Vorstellung zu einem allgemeinen Princip erhoben wird, ist daher sowohl seinem Begriffe, als der Geschichte nach ein späterer und höherer, als der wo die Empfindung als eine wesentliche Bestimmung in den Begriff der Objektivität aufgenommen, hiemit aber eben der Begriff einer Objektivität aufgehoben wird; denn der Standpunkt der unmittelbaren, nicht unterscheidenden Einheit mit der Natur ist der erste und subjektivste Standpunkt des Menschen. Schon Glisson, der nichts anders ist, als der über sich selbst reflectirende und sich kritisch revidirende Campanella, gibt davon einen Beweis, indem er die Empfindung zur Species machte, nur die Vorstellung als ein generelles Attribut der Substanz überhaupt faßte. Campanella plus, quam vellem, materialibus inanimatis ipsam nempe sensationem attribuit. *) Denn die Vorstellung, sagt er, ist einfach, aber die Empfindung zusammengesetzt, gleichsam die wiederholte, die mit sich repetirte, die verdoppelte Vorstellung, die Vorstellung der Vorstellung, perceptio perceptionis. Perceptio in externo organo elicita mediante motu nervi in cerebrum derivatur, ubi ea iterum percipitur, h. e. sentitur. **) Auch Baco bemerkt schon

*) loc. cit. cap. 13 Nro. 1.
**) Ibid. cap. 15. Nro. 6.

ausdrücklich, dafs man zwischen Vorstellung und Empfindung strenge unterscheiden müsse, und nimmt keinen Anstand, aus einer Perceptionskraft in den Körpern viele Naturphänomene abzuleiten. Nicht von *sich* aus, sondern von der Anschauung und Beobachtung der Natur aus gieng der Mensch, wenn er ihr ein innerliches, seelenhaftes Princip der Thätigkeit zuschrieb, und nun dafür keinen entsprechenderen, keinen bezeichnenderen Ausdruck fand, als den der Vorstellung, eben weil die Vorstellung das selbst objektive, das von unserm subjektiven Empfinden, Wollen und Selbst-Bewufstsein unterschiedene Element in unsrer Subjektivität ist, obgleich *so*, wie die Vorstellung in uns zur Existenz kommt, aus dem Grund, weil Bewufstsein und Empfindung sich mit ihr verbindet, sie nicht in der Natur zu denken ist. Den Glisson und Campanella brachte die Physiologie, die Beobachtung von den Erscheinungen des animalischen Lebens und den sogenannten Instinkten, den Baco die Physik, die Beobachtung solcher Phänomene, wo ein Körper auf den andern wirkt ohne unmittelbare Berührung, wenigstens ohne ein sichtbares und fühlbares Medium, wie die des Magnets, auf den Gedanken der Perception, den Leibnitz die Optik und Katoptrik oder lieferte ihm wenigstens das Bild, das sinnliche Substrat dazu. Die Monade ist ein *Spiegel* des Weltalls. Daher ist bei Leibnitz wohl zu unterscheiden zwischen der *aktiven* und *passiven* Repräsentation. Die aktive Vorstellung kommt nur der eigentlichen Seele zu, die passive den einfachen Entelechien und Kräften, die das Universum nicht *für sich*, sondern nur so vorstellen, dafs ein Alles schauendes Auge die Welt in ihr erkennen könnte, gleichwie ein einzelner Thierknochen, wegen des durchgängigen, des unendlichen Zusammenhanges des Organismus, dem erfahrnen Auge erkennbar,

die Gestalt und den Bau des ganzen übrigen Körpers repräsentirt. Quaelibet monas non tantum sui corporis, sed et totius universi speculum est, cum et in corporis cujusque motibus totum universum exprimatur, non quasi *ei simile* sit, sed ut circulus etiam a parabola et linea recta in projectionibus gnomicis conice exprimitur; dum scilicet *ex parte quavis totum*, *tanquam leo ex ungue* cognosci ab omniscio posset. *) Diese Abspieglung und Repräsentation des Universums, die jede Monade, jedes wirkliche Wesen nach Leibnitz ist, ist daher natürlich auch nicht so zu verstehen, als meinte er, dafs in jedem Dinge *sinnlich* erkennbar die andern Dinge lägen, so dafs man etwa durch eine unendliche chemische Analysis alle und dieselbigen Stoffe in jedem Ding entdecken könnte, sondern vielmehr so, dafs die *Unterschiede* jeder Monade von allen andern gerade es sind, welche diese andern repräsentiren, denn der Unterschied drückt eine Beziehung auf den Gegenstand aus, wovon etwas unterschieden ist, — eine Beziehung, die aber nicht dem sinnlichen, sondern nur dem geistigen Auge bemerkbar ist.

Dem blofsen Materialisten erscheint freilich ein psychisches Princip in der Anwendung auf die Natur, so auch die Vorstellung, auch wenn sie im *allgemeinsten*, objektivsten Sinne genommen wird, noch immer als ein subjektiv idealistisches Princip, das der Mensch, weil er Alles nur nach sich erkläre und deute, von sich in die Natur übertrage. Aber ist denn die ψυχή, wenn er sie von seiner menschlichen Persönlichkeit und Subjektivität unterscheidet, noch etwas Subjektives? Stellt uns nicht die Natur in dem Reichthum der Thierwelt unendlich verschiedene

*) Op. Omn. T. II. P. II. p. 154

Arten und Modificationen der Seele, und hiemit die Seele selbst als ein von uns unterschiedenes objektives Princip dar? Muſs es aber nicht so viele unterschiedne Arten von Vorstellungen geben, als unterschiedne Arten von Seelen sind, wenn Leben und Vorstellung identisch ist? Nehmen nicht auch die Thiere, die z. B. noch kein bestimmtes, besondres Organ für das Licht haben, dennoch schon auf ihre Weise das Licht wahr? Und sind nicht auch die Pflanzen, ob wir gleich ihnen Empfindungen absprechen, in vielem täuschende Analoga der Thiere? Zeigen sich nicht in ihnen Phänomene, die den Trieben der Thiere entsprechen, wie wenn z. B. die Pflanze im dunklen Keller zu sproſsen angefangen hat und nun ellenlang fortwächst, bis sie das entfernte, ersehnte Sonnenlicht erreicht, wie wenn das sogenannte Schnäbelchen oder Wurzelkeimchen des Samenkorns, wenn es gleich aufwärts gekehrt ist, dennoch, seiner Bestimmung gemäſs, sich in die Erde zurückbeugt, und dagegen das Blattfederchen sich jetzt nach Oben wendet? Doch wozu einzelne Beispiele aus der organischen Natur? Die bewundrungswürdige Zweckmäſsigkeit des Organismus, mit welcher die Natur selbst *möglichen* Fällen vorbeugt, wie z. B. in der Blumenkrone, in die die Pflanze ihre zarten Befruchtungsorgane zum Schutze vor äuſsern Einwirkungen verbirgt, wie in den Augenliedern und ihren Haaren, die das Eindringen fremder Körper, wie in den Venenklappen, die den Rücktritt des Bluts in die Arterien verhindern, diese Zweckmäſsigkeit setzt unverkennbar in der Natur ein innerliches Wahrnehmungsvermögen, eine (von der unsrigen freilich unterschiedene) Perceptionsthätigkeit voraus. Aber ist zwischen der unorganischen Natur und der organischen ein *absoluter* Unterschied oder Gegensatz? Sind die Unterschiede wie im Le-

ben überhaupt, so auch in der Natur, so sehr sie auch reale Existenz haben, nicht doch immer wieder zugleich an ihren Endpunkten in einander fliefsende Unterschiede, wenn es gleich oft sehr schwer halten mag, den Ort ihrer Zusammenmündung ausfindig zu machen? Gibt es keine Uebergangsformen zwischen Pflanzen und Thieren? Ist nicht die Natur, die als Mefskünstler den Krystall formt, im Grunde ein und dieselbe Natur mit der, welche den Embryo bildet? Fängt nicht selbst innerhalb des organischen Lebens die Natur doch wieder von Vornen, vom Unorganischen an, indem sie aus dem *Flüssigen* des Eyes den gegliederten Bau des Fötus hervorbringt? Fliefsen nicht die niedrigsten organischen Formen mit der unorganischen Natur, worin sie leben, fast ununterscheidbar in Eins zusammen? Ist nicht selbst ein organisches Wesen wieder für andre organisirte Wesen ihre unorganische Natur, ihre Welt, ihr Element, wie die Pflanze für eine andere Pflanze oder für ein Insekt, das Insekt wieder für ein anderes Insekt, das nur auf oder gar in ihm lebt und fortkommt? Wenn nun aber das Organische selbst wieder für andres Organisches zum Objekt seiner Thätigkeit, zum Boden seiner Existenz, zum Stoff seines Lebens wird, warum sollten umgekehrt nicht auch die *für uns* unorganischen Stoffe *an sich* noch organisirt sein, oder doch eigne Organismen enthalten, die Substrate, oder, wie Leibnitz will, die Aggregate von Organismen sein, die sich nur dadurch von den eigentlichen, d. h. uns sichtbaren Organismen unterschieden, dafs in diesen entfaltet, unterschieden, der Gegenstand einer deutlichen Wahrnehmung ist, was in jenen unwahrnehmbar, in einander verworren ist? Findet sich nicht sogar noch in künstlichen Produkten, wie im Buchbinderkleister, im Essig animalisches Leben? Zeigen nicht die

mikroskopischen Thiere, dafs auch der kleinste, der unsern Augen entschwindende oder nur als eine verworrene oder homogene Masse erscheinende materielle Punkt eine Welt ist, in der zahllose, verschiedenartige Individuen sich noch erlustigen und in labyrinthischen Windungen um den Freiheitsbaum des Lebens herumtaumeln? Kommen wir aber nicht damit auf die leibnitzische Idee: omnia plena esse animarum vel analogarum naturarum; — quaevis Massa innumerabiles continet monades — il y a de l'organisme par-tout, quoique toutes les masses ne composent point des corps organiques? [66] Löst sich nicht die Masse der Natur in die zahllosen Quecksilbertropfen der Monaden auf? Ist aber das Leben etwas andres, als nur die Erscheinung der Seele, die Seele das Wesen, der Grund des Lebens? Drückt, je höher herauf wir steigen, die Materie, der Leib etwas andres aus, als nur die *Beziehung* eines Wesens auf andre Wesen, als sein Füranderessein, seine Erscheinung, die Seele aber allein sein Ansichsein, seine Beziehung auf sich, das Sein, welches nicht mehr dem Sinne, sondern nur dem Gedanken Gegenstand ist? [67]

Idealismus, geistreicher, seelenvoller, gedankenheller Idealismus ist also die Leibnitzische Philosophie: Alles was du fühlst, hörst, siehst, ist eine Apparition, eine Vision der Seele; Wesen, Seele, Geist, Unendlichkeit vernimmst du in allen Dingen. Deine Sinne sind nur verworrene Gedanken, die Materie nur ein Phänomen, dein Leib nichts andres und nicht mehr, als was in der Natur die Attraction oder Gravitation ist, die nichts weiter als eine gegenseitige Beziehung, eine liaison universelle der Köper untereinander ausdrückt; dein Leib ist nichts Absolutes, nichts für sich selbst; er ist nur der Zusammenhang deiner Seele mit andern Seelen, die im Unter-

schiede von dir entfernter stehenden, die du nur mittelbar, durch sie wahrnimmst, in einem besonders nahen Verhältnifs zu dir stehen und als dienende Genien die Gottheit deiner Centralmonade umschweben; er ist nur der Ausdruck davon, dafs du nicht einzig und alleinig bist, nur das Ausrufungszeichen, nur die Thräne abwechselnd der Freude und des Schmerzes, die du darüber vergiefsest, dafs du ein mit andern Wesen verbundenes Wesen bist; er ist zwar der Mephistopheles, der dich aus deiner einsamen Zelle in die Welt einführt, und verflicht, aber nur *aus dir selber* spricht, wenn er dir zuruft:

die *schlechteste Gesellschaft* läfst dich fühlen,
dafs du ein Mensch mit Menschen bist;

er ist nur das Nolens Volens in deiner Seele, eine Vision, eine Stimme, welche von Innen kommt, aber wegen der Gewalt, die in ihr liegt, als die Stimme eines fremden Wesens dir erscheint, und das unabweisliche, unwiderstehliche Gefühl dir eindrückt, dafs du nicht nur ein berechtigtes, sondern auch verpflichtetes und verbundnes Wesen bist. Die Idee der leibnitzischen Philosophie ist daher keine beschränkte, sondern die unendliche Idee des Geistes von sich selbst, ihre Wahrheit und Realität die Wahrheit und Realität des Geistes selbst. Aber Wahrheit, ewiges Wesen kommt überall und immer nur der *Idee* zu, nicht dem individuellen Ausdruck derselben, nicht dem Gedanken von ihr, nicht der Art, wie der Philosoph sie bestimmt, nicht dem Stoffe, den Baumaterialien, worin er sie verwirklicht. Der Ausdruck der Idee ist immer zugleich der Ausdruck der Zeit, in welcher sie ausgesprochen wird, und daher eingekleidet in die zu einer bestimmten Zeit prädominirende Kategorie.

So war Leibnitzens Zeitalter das des Dualismus und Mechanismus, (denn beide sind unzertrenn-

lich, indem der Dualismus auf dem Gebiete der Natur purer Materialismus ist und keine andre Verbindung zwischen Leib und Seele hervorbringt als die mechanische der Zusammensetzung.) Dieser Dualismus offenbarte sich einerseits in dem unvermittelten Gegensatze zwischen *Geist* und *Materie*, der in der Cartesischen Philosophie ausgesprochen und aus dieser in die allgemeine Bildung eingedrungen war, andererseits und zwar vorzüglich in einem innern Gegensatze des Geistes *mit sich selbst*, im Gegensatze zwischen *Glaube* und *Vernunft* — ein Gegensatz, der zwar schon im Mittelalter temporär zum Vorschein kam, aber erst im Beginne der neuern Zeit mit dem Wiedererwachen der Wissenschaften Epoche macht. Auf dem Gebiete der Philosophie — denn wir abstrahiren hier von den Erscheinungen dieses Gegensatzes auf dem Gebiete der Kunst, des Lebens und der Literatur überhaupt — äufserte sich jedoch der Dualismus zwischen Glaube und Vernunft keineswegs etwa in einer direkten Bekämpfung der Kirche und ihres Glaubens, sondern vielmehr darin, dafs zwar der Geist die Kirche anerkannte und als eine Autorität unangefochten bestehen liefs, aber so, dafs in seinem *wesentlichen* Objekte und Inhalte durchaus *kein Princip* dieser Anerkennung, sondern gerade das Gegentheil enthalten war. Der Geist schob die Kirche aus sich hinaus, schlug sie sich aus dem Sinne; aber liefs sie in Frieden, um sich Platz zu machen und ungestört seinen wesentlichen Interessen obliegen zu können. Pomponatius fand die Lehren des Glaubens im Widerspruch mit den Lehren der Vernunft oder des Aristoteles — denn ihm war noch, wie dem Mittelalter, eine historische, traditionelle Erscheinung der Vernunft die Vernunft selbst — aber dessen ungeachtet erklärte er das, was er der Vernunft nach für

falsch erkannte, dem Glauben nach für etwas untrüglich Wahres. Zabarella, Cremonini waren eben so zum Bewufstsein des Zwiespalts zwischen der (aristotelischen) Philosophie und der christlichen Dogmatik erwacht. Vanini widerlegt in seinem Amphitheater die Philosophen und betheuert in den devotesten Ausdrücken seine Ergebenheit und Unterwürfigkeit unter die allein seligmachende Kirche; aber man sieht es ihm an seinem ganzen Wesen, diesen frommen Versicherungen selbst an, dafs es nur Versicherungen, ja Schmeicheleien sind, die in seinem Geiste keinen Grund haben. Cartesius bezeugt in seinen Schriften seine Demuth und Ehrfurcht vor der katholischen Kirche; er machte selbst eine Wallfahrt zur heiligen Jungfrau nach Loretto und flehte sie sogar zu Neuburg an der Donau in seiner Zweifelsnoth um ihren Beistand in der Philosophie an. Aber *als Philosoph* ist Cartesius nichts weniger als Katholik. Die Idee der Gottheit erfüllt wohl seine Philosophie, wie jede wahre Philosophie, denn sie ist eins mit dem Bewufstsein des Geistes; aber eben die Idee Gottes ist ein Gemeingut des Geistes, gehört nicht specifisch der Kirche an, deren Begriff und Wesen vielmehr in andern particulären Lehren und Instituten besteht, was historisch schon darin begründet ist, dafs *die* Kirchenväter, die *geistige*, d. h. dem Begriff Gottes entsprechende Vorstellungen von ihm hatten, *philosophisch* gebildete Köpfe waren. Aber vom Katholicismus ist in seiner Philosophie, wenn wir auf das Wesen, den Geist eingehen, auch nicht eine Spur zu finden. Wüfsten wir nichts vom Leben des Cartesius, hätten wir nicht seine persönlichen Versicherungen: aus seiner Philosophie wüfsten wir nun und nimmermehr, dafs er Katholik war. Seine Moral ist Stoicismus, seine Geistesphilosophie beruht auf

einer vollkommnen Autarkie, Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Geistes von Aussen, seine Naturphilosophie ist purer Materialismus; er verbannte selbst die Teleologie aus der Physik, und zwar unter einem ganz eitlen Vorwande, wie ihm schon Leibnitz vorwarf. Mag Cartesius nun aus Rücksichten der Feigheit oder aus aristokratischer Scheu vor Anstofs oder aus Anerkennung des Bestehenden überhaupt, weil es einmal besteht, oder aus wahrer Gesinnung, aus Pietät Katholik gewesen sein, es ist gleichviel: sein Katholicismus hat keine *objektive* Bedeutung, nicht die Bedeutung seines Wesens und Geistes, sondern nur *die* einer persönlichen Eigenschaft, einer Privatangelegenheit, eines Accidens, eines historischen Umstandes, eines besondern Kennzeichens, eines theuern Andenkens, oder wie man es ausdrücken will, kurz einer Bedeutung, die den Geist, die Wissenschaft nicht interefsirt.

Die Thätigkeit ist das Wesen der Substanz überhaupt; die *besondere* Thätigheit das Wesen einer *besondern Substanz*.*) *Dein Thun* ist deine Wahrheit, dein Sein, dein Geist und Wesen. Dein wahres Sein ist nur dein Sein für Andre, nur *das* Gut, welches, indem es dein eigenstes ist, zugleich ein Gemeingut ist. Wer sein Thun von seinem Wesen abtrennt, ist ein geistiger Missethäter. Dieses Thun des Cartesius war aber die wissenschaftliche Erkenntnifs. Einen heiligen Schein verbreitet C. dadurch allerdings um sich, dafs er die Gegenstände des Glaubens von dem Gebiete des Denkens ausnimmt, indem Pascal's Maxime: que tout ce qui est l'objet de la Foy, ne le sçauroit estre de la Raison et beaucoup

*) S. hierüber auch des Verfassers Abälard und Heloise, besonders p. 34. — 45. u. p. 86.

moins y estre soumis," auch die seinige war; aber gerade diese Ausnahme beweist, daſs der Geist es dunkel fühlt, oder sich bewuſst ist, daſs sein Denken im Widerspruche steht mit seinem Glauben. [68] Da fidei, quod fidei est, sagt Bacon, nachahmend den Spruch: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist. Aber was ist das, was dem Kaiser gebürt? Etwas, was im Grunde Euch selbst, Euer Heil, Eure Seele gar nichts angeht, aber Gott gebt, was Gottes ist, d. h. Eure Kleinodien, Euren Schatz, Eure Seele. Was gab aber Bacon, was Cartesius dem Glauben? Sie mögen ihm noch so viel gegeben haben, sie gaben ihm wenigstens nicht ihren Geist, ihr Wesen, ihr substanzielles Interesse, nicht das, wodurch sie *geschichtlich* bedeutende Personen, das sind, was sie sind. Der Glaube wurde anerkannt, aber so, wie etwa das Eheweib noch vom Manne, wenn er innerlich mit ihr zerfallen ist, als eine berechtigte Person anerkannt wird; es war nicht eine Anerkennung der Liebe und Einheit; es war eine Anerkennung, die ein bloſses Dahingestelltseinlassen war, die nur daher kam, daſs *der Geist* sich dem Glauben entfremdet hatte, indifferent dagegen war, ihn nicht zum *Objekte* machte, ihn nicht in sein *wesentliches* Interesse, das Interesse des Denkens und der Erkenntniſs aufnahm. Es war daher auch eine nothwendige Erscheinung, daſs endlich diese innerliche Entfremdung und Entzweiung des Glaubens und der Vernunft als ein direkter Widerspruch ausgesprochen wurde, wie dieſs bekanntlich von dem scharfsinnigen und gelehrten Pierre Bayle geschah. Bayle erkennt es jedoch als die Schwäche des menschlichen Verstandes an, daſs er nur verneinen, widersprechen und verwirren könne, und unterwirft sich daher demüthig wieder dem Glauben, behauptend, daſs es das Wesen der Dogmen selbst sei, der

Vernunft zu widersprechen. *) So war der Mensch entzweit in sich, daſs er mit dem Glauben bejahte, oder vielmehr bejahen zu können sich einbildete, was er mit der Vernunft direkt verneinte! — ein Zwiespalt und Widerspruch, der übrigens, eben so wie der offne Gegensatz der Freigeister in England und Frankreich gegen den Glauben, solange eine Nothwendigkeit war und ist, als die Religion auf eine äuſserliche, mirakulöse, dem Menschen fremde Offenbarung gegründet, so lange sie nicht als das eigne wahre Wesen des Menschen, als identisch mit der Vernunft selbst erkannt wird. Il est vrai, sagt Leibnitz, que de notre temps une personne de la plus grand élevation disoit qu' *en matière de foi il falloit se crèver les yeux* pour voir clair, et Tertullien dit quelque part: çeçi est *vrai, car il est impossible, il le faut croire, car c'est une absurdité.* **) So lange als die Orthodoxie eine herrschende, bindende Macht war, konnte daher auch dem denkenden Geiste im Wesentlichen nur eine *formelle* Thätigkeit übrig bleiben, wie dieſs das Zeitalter der Scholastik und der Orthodoxie in der protestantischen Zeit hinlänglich beweist. Es fehlte das *Quellenstudium*, die freie, principielle, auf den Uranfang zurückgehende, von Grund aus schöpfende Thätigkeit. Wahrhaft produktiv war daher auch der denkende Geist zunächst in der neuern Zeit nur in den stillen Räumen der Mathematik und Physik, wo er in keine Berührung mit den Gegenständen des Glaubens kam. Hier war er materiell und formell frei; hier konnte er sich unbeschränkt ergehen; hier war er ein *mit sich einiger* und da-

---

*) Dict. hist. et crit. II. Eclaircissment sur les Athées p. 630. Art. Manichéens. (D.) p. 306. V. Ed. 1740.

**) Nouv. Essais p. 463.

rum wahrhaft produktiver Geist. Nur an den Untergang der Orthodoxie war darum das Heil der Wissenschaft, die Geburt des schöpferischen Geistes gebunden. Die deutsche klassische Literatur *beginnt*, wo der alte Glaube *aufhört*. So lange der Mensch nicht im Höchsten frei, bei sich, selbstständig ist, so lange kann er auch in Kunst und Wissenschaft nicht das Höchste erreichen. Es fehlt der Segen von oben. Aber eben nur *der* Dichter ist ein religiöser *Dichter*, der in der Poesie, nur *der* Philosoph ein religiöser Philosoph, der in der Philosophie die Religion findet.

Das herrliche Genie Leibnitzens war nicht so glücklich, in das Zeitalter des mit sich einigen Geistes zu fallen. Er gehört der Zeit an, wo der Geist in den Dualismus zwischen Glaube und Vernunft zerrissen war. Bayle ist sein Zeitgenosse. Der Charakter, den der denkende Geist unter der Herrschaft der Orthodoxie hatte, ist daher auch ihm noch aufgedrückt. Seine Philosophie hat den allgemeinen Mangel an sich, dafs sie kein vollkommen mit sich einiges, kein absolut entschiednes und selbstständiges, kein homogenes Ganzes ist. Die Theologie kommt ihm immer in die Queere, verdirbt ihm seine besten Gedanken und verhindert ihn, die tiefsten Probleme bis an ihre letzten entscheidenden Punkte zu verfolgen. Wo er fortfahren sollte, zu philosophiren, da bricht er gerade ab; wo er metaphysische Bestimmungen geben, den metaphysischen Ausdruck des Gedankens finden sollte, da streut er theologische Vorstellungen ein, und wiederum wo er theologische Vorstellungen zu Grunde legt, da ergänzt, beschränkt und berichtigt er sie nur durch Zusätze metaphysischer Bestimmungen, oder sucht das, was er aus der theologischen Vorstellung beseitigen will, durch blofse Bilder, deren

Bedeutung nicht bestimmt und erklärt ist, zu entfernen. So wendet er die Erschaffung aus Nichts auf die Monaden an, nennt sie aber dann doch wieder Emanationen und Effulgurationen der göttlichen Monade, anderwärts wieder nicht sie selbst, sondern das Positive in ihnen, wie z. B. les perfections de la Nature sont des émanations de la Divinité. *) So sagt er: Mens *non pars* est, sed *simulacrum* Divinitatis (T. II. p. 225.) als wäre damit ein positiver Unterschied ausgesprochen, und nicht vielmehr die erste Bestimmung ein, obwohl derber und plumper, doch wenigstens ehrlicher und gerader Gedankenausdruck, die zweite Bestimmung aber eine bloſse Ausrede, in der gerade das, was gesagt werden sollte, umgangen und ein *täuschendes*, nichtssagendes Bild an die Stelle des Gedankens gesetzt wird. So ist die Materie ein Phänomen, das lediglich in der endlichen Monade ihren Grund hat, und doch nennt er Gott den Autor der Materie, als wäre er unmittelbar der Urheber derselben, als könnte man mit dem Begriffe des Actus purus den Begriff des Princips des Leidens verbinden, da doch die unendliche Monade nur mittelbar, nur insofern als sie das Princip der endlichen Monade ist, der Autor der Materie ist, wenn anders dieser Ausdruck überhaupt hier anwendbar ist, und ein bestimmter Gedanke damit verknüpft werden kann. So nennt er Gott frei von der Materie einmal, weil er Actus purus ist, das andremal, weil er autor der Materie ist. Die erste Bestimmung ist wohl ein positiver Gedanke, aber die zweite eine bloſse, unbestimmte Vorstellung. Das Verhältniſs der abgeleiteten Monade zur ursprünglichen, oder der individuellen Monade zur seinen Idee der Monade ist darum von L. nicht

*) T. V. p. 56.

philosophisch gefafst und bestimmt. Die Vorstellung einer absoluten, extramundanen, der Natur der Dinge äufserlichen Willkühr, so sehr er sie auch von sich abzuwenden sucht, treibt doch noch hinter seinem Rücken ihr Wesen fort. Wo diese Vorstellung eine Autorität ist, da ist alle tiefere, gründliche, wahrhafte Philosophie unmöglich, defswegen, weil in dieser Vorstellung *Alles ohne Unterschied* möglich ist; wo aber Alles möglich ist, der Unterschied zwischen Absurdität und Vernünftigkeit wegfällt, hiemit das Princip des Denkens aufgehoben ist. Die Vorstellung dieser unterschiedslosen Allmöglichkeit war aber nichts anders, als eben die Vorstellung der Allmacht, der Willkühr Gottes; diese Vorstellung ist aber weiter nichts als die *verobjektivirte*, und als *erstes Princip verselbstständigte* eigene *Gedankenlosigkeit* und *Einbildung* des Menschen; denn die *Einbildung* ist es, die mit einem Subjekte die ihm widersprechendsten Prädikate verknüpft, vor der kein Ding unmöglich ist, vor der keine Wahrheit, keine Natur, kein vernünftiger Grund, kein bestimmtes Wesen gilt und besteht. Dem Menschen, der die Einbildungskraft zur absoluten Macht, zur Gottheit erhebt, erscheint es frevelhaft, wenn man sagt, wie z. B. Leibnitz, dafs Gott die erste Materie keiner Monade nehmen *könne*, dafs dieses Prädikat wesentlich, nothwendig mit diesem Subjekte verbunden sei; denn das hiefse ja dem allmächtigen Wesen eine Schranke setzen. Allein wenn Natur und Vernunft eine Schranke sind, so müfste es Gott auch eine Schranke sein, dafs er nur Gott und nicht auch der Teufel sein kann, und der höchste Triumpf der Allmacht Gottes wäre, wenn er auch dieser sein könnte. [69] Denn was wären alle andern Wunder, alle Widersprüche, die die Allmacht zur Niederschlagung der Vernunft vollbracht hätte,

wie z. B. der, dafs die Materie denkt, gegen den Widerspruch, dafs das Böse ein Prädikat des Guten ist? Die Vernunft hätte so lange die Initiative, das Primat in Händen, so lange nicht diese Gränze, diese Vernunft-Unmöglichkeit von der Allmacht überwunden wäre.

In dem Zeitalter Leibnitzens war die Vorstellung einer dämonischen, vernunftlosen Allmacht oder Willkühr noch eine anerkannte Gewalt. [70] Selbst Locke konnte sich mit der eitlen Frage abgeben: ob nicht Gott durch seine Allmacht der Materie Empfindung und Denkkraft geben könne, und fand wirklich keinen Widerspruch darin, dafs die Allmacht ein Prädikat, das nur einem Geiste zukommt, mit einem materiellen Ding verknüpfen könne. *) Wie war aber in einem Zeitalter, wo der Mensch so in sich entzweit und zersplittert war, dafs er die innigste, intensivste, unzertrennlichste Identität, die Einheit des Prädikates und Subjektes zerrifs, dafs die Vorstellung einer vernunftverneinenden, finstern, dämonischen Allgewalt mitten zwischen dem Subjekt und Prädikat ihm vorgauckelte, wie war in einer solchen Zeit an Philosophie, an tiefere Ideen über den Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen, der Seele und des Leibes zu denken! Spinoza hat darum eine wahrhaft welthistorische Bedeutung, eine Bedeutung, vor der alle seine Mängel und kleinlichen Kritiker in Nichts verschwinden. Sie liegt darin, dafs er eine *innerliche* Anschauung, die Anschauung der *Natur* der Dinge an die Stelle der Vorstellung einer vernunftlosen, aufserweltlichen, d. h. aufserwesentlichen Willensmacht als die wahre, alleingültige Anschauung setzte, dafs er das, worin und wodurch allein ein Denken mög-

*) Locke: Essai etc. Liv. IV. chap. III. §. 6. nebst der Anmerkung.

lich ist, einen dem Denken *immanenten* Gegenstand, also ein Princip des Denkens zum Princip der Philosophie machte. Deſswegen verbannte er Alles, was an einem Gegenstande nur Beziehung *auf uns* ausdrückt, wie Schönheit und Häſslichkeit, selbst auch die Teleologie; und das war nothwendig, gut, vernünftig; denn wie subjektiv, wie willkührlich, wie den Dingen äuſserlich war damals der Begriff des Zweckes gefaſst! Spinoza ist eigentlich erst der Vater der neuern Philosophie; denn Cartesius bleibt sich nicht getreu; er nimmt innerhalb seiner Philosophie wieder zu einem auſser ja un-ja antiphilosophischem Princip, dem Asylum ignorantiae, zu dem Bon-Plaisir Gottes, d. h. zu der absoluten Willkühr seine Zuflucht. *) Spinoza ist der Erlöser der Vernunft der neuern Zeit. Alle tiefer denkende Geister — wir abstrahiren von den eigentlichen Philosophen — ein Lessing, Lichtenberg, Göthe fanden sich darum in ihm. [71] Er brachte eine in der christlichen Zeit vergessne Kategorie: *die Beziehung des Gegenstandes auf sich selbst*, das Princip aller wahren Kunst und Philosophie, wieder zur Anschauung, obwohl in einer harten, abschreckenden Form. Seiner Zeit war er ein Gräuel; denn diese Kategorie kannte sie nicht. Anthropomorphismus war ihr Wesen. Er wurde erst verstanden, verehrt und angeeignet, als die Anschauung des Gegenstandes in Beziehung auf sich selbst in Kunst und Wissenschaft die *natürliche* Anschauung des Menschen wieder wurde. [72] Spinozas Substanz war die starre unbewegliche Puppe, in welcher der freie, farbenreiche Schmetterling der spätern Philosophie und Poesie noch eingewickelt und unentfaltet lag.

---

*) S. hierüber auch L. s. Theod. §. 185. 186.

Leibnitz bekämpfte wohl auch als ein gewandter Fechter den Dämon der Willkühr. So entgegnet er dem Locke, dafs die abgeleiteten Kräfte oder Vermögen, *façons d'être*, qu'il faut deriver des Substances, Weisen der Substanz wären, und dafs folglich Gott nicht das Denken, *eine Weise, wie die Seele ist*, der Materie *geben* könnte, dafs die Willkühr Gottes sich immer nach der Natur richten müfse, dafs, wenn man glaube, dafs Gott den Dingen von ihrer Natur abgesonderte und folglich der Vernunft überhaupt widersprechende Accidenzen gäbe, man zu occulten Fakultäten, zu Geisterchen und Kobolten, die wie die Feen und Theatergötter zu jedem Dienste bereit hervorkommen, seine Zuflucht nähme. Aber was man noch bekämpft, das ist dem Geiste noch immer ein *Objekt*, und übt daher immer noch eine, wenigstens negative und indirekte Gewalt über ihn aus. L. beschränkte nur den Dämon der Willkühr, aber er bringt ihn nicht ganz von sich weg. *Daher* hauptsächlich kommen die Lücken, die Interstitia seiner Philosophie, daher die *ἀπορία*, in die er den Darsteller seiner Philosophie namentlich in Betreff seiner harmonie preétablie versetzt, daher das leidige Pré, daher das Gepräge von Willkührlichkeit und Aeufserlichkeit, das die vorherbestimmte Harmonie hinsichtlich des Zusammenhangs der Substanzen unter einander an sich trägt, daher die Unentschiedenheit und Unbestimmtheit im Verhältnifs der endlichen und unendlichen Monade. Aber um so mehr müfsen wir Leibnitz bewundern, dafs er in dieser Zeit und bei diesen ihren herrschenden Vorstellungen dennoch eine solche Tiefe und Freiheit des Geistes entfalten konnte. Erkennen wir es als seine geschichtliche Bestimmung, dafs er die spinozische *Kategorie* auf keine andere Weise seiner

und noch der nächst folgenden Zeit beibringen und mit den herrschenden Vorstellungen vermitteln konnte, als auf die Weise, wie es von ihm geschah! L. ist in dieser Beziehung in der Philosophie der Tycho de Brahe, der für seine Zeit, welcher die kopernikanische Weltanschauung zu sehr widersprach, das ptolemäische System nur dadurch stürzte, dafs er ein Mittelding zwischen beiden setzte.

Im Zeitalter Leibnitzens war aber der Geist nicht nur in sich und mit sich selbst im Gegensatze begriffen, hatte er nicht nur an dem Glauben sondern auch ausser sich an der Natur ein Andres gegen sich. Es war das Zeitalter des Dualismus von Geist und Materie, damit das Zeitalter des Mechanismus und Materialismus. Die Kategorie des Mechanismus war der einzige Verstand der Dinge. [73] Die Leibnitzische Philosophie ist Idealismus, aber Idealismus *unter der Form des Mechanismus*, sub specie mechanismi. Er begreift das Leben der Seele in sich selbst unter der Form eines mechanischen Prozefses. Er fafst das Innerliche selbst wieder äufserlich auf. Die Seele ist ein Automat, wie der Körper, nur mit dem Unterschiede, dafs es ein geistiges ist. (Theod. §. 66.) Die verworrnen Vorstellungen sind *eben so* geregelt, wie die Gesetze der Bewegungen, welche sie repräsentiren. (T. II. P. I. p. 99.) Der entscheidende Willensakt, der Entschlufs resultirt aus den vorhergehenden Willensakten, wie in der Mechanik eine zusammengesetzte Bewegung aus vielerlei zusammenlaufenden Bewegungen und Bestrebungen des beweglichen Körpers entspringt. (Theod. §. 22.) Die Seele ist frei, Alles kommt aus ihr selbst, sie ist Grund aller ihrer Bestimmungen; aber die Vorstellungen entspringen immer aus vorhergegangenen Vorstellungen bis ins Unendliche fort, daher auch die Kraft und Thä-

tigkeit der Substanz nichts anders bedeutet, als dafs jede Substanz mit ihrem künftigen Zustand schwanger geht, *) und diese unendliche Reihe aboutirt in einem Pré, einer Vorherbestimmung, die ihr Substrat an einem Wesen hat, das nicht in der Identität mit dem Begriffe der Seele, der Monade, die doch der ursprüngliche Grundbegriff ist, gefafst ist und daher insofern in einem äufserlichen Verhältniss zur Monade steht. Obgleich L. ursprünglich die Seele als die Einheit und Wirklichkeit, als die wesenhafte Form des Leibes, als die Entelechie, wodurch er das ist, was er ist, gefafst und gedacht hat: so verfällt er doch in der Darstellung oder nähern Bestimmung in eine *mechanische* Trennung der Seele und des Leibes, stellt beide als zwei besondere, selbstständige Wesen vor, die sich nur dadurch von einander unterscheiden, dafs das eine das zusammengesetzte, das andere das einfache Wesen ist; daher es nicht zu verwundern ist, dafs das idealistische Princip: das Moi, worauf bei L. ursprünglich, an sich, (der Idee nach) die Einheit und Einfachheit der Seele sich gründete, in der Leibnitzisch-wolfischen Schule sich ganz verlor, und die Seele alpari dem Leibe wie ein äufserliches Objekt fixirt wurde, nur dafs es als das einfache Ding gefafst war. So tief daher auch L. darin ist, dafs er das Dunkle, Verworrne, Unfreiwillige, Passive, kurz das Andre, das Negative des Geistes oder der Seele vermittelst der mysteriösen verworrnen Vorstellungen in die Seele aufnahm, und so in ihrer eignen Tiefe das Medium, das Princip ihrer Einheit oder ihres Zusammenhangs mit dem Leibe suchte: so läfst er doch am Ende beide wieder wie zwei Parallellinien neben einander fortlaufen. Die Seelen stellen

*) T. VI. p. 214.

zwar Alles vor, was in den Leibern vorgeht; in beiden ist der nämliche Inhalt, die Seelen sind insofern nichts als „Repräsentationen der Phänomene“ ja in seinem Briefwechsel mit Des-Bosses nennt er die Seele sogar das „Echo des Aeufsern“ — eine Stelle, aus der eine kleingeisterische, hypochondrische, schadenfrohe Kritik allerlei odiöse Consequenzen herausziehen könnte, die aber glücklicher Weise in der Leibnitzischen Philosophie selbst schon dadurch gehoben wird, dass die denkende Seele einen immanenten Inhalt hat, und sich selbst Gegenstand ist —; aber Leib und Seele correspondiren nur mit einander, wie zwei Telegraphen; beide sind zwei, sind getrennt von einander, beide handeln daher nach ihren eignen Gesetzen, „die Leiber nach den physikalisch-mathematischen Gesetzen, die Seelen nach den logisch-ethischen Gesetzen.“ Die tiefsten Ideen Leibnitzens sind Blitze, Lichtpunkte, aber so wie sie sich Ausdehnung geben, in der Darstellung zum Sein für Andre kommen, so verlieren sie sich in den Formen der Vorstellungen seiner Zeit; so die Idee der Seele. [74] Allerdings hat Leibnitz die Idee der Seele dadurch bewahrt, dafs er die Vorstellung eines physischen Einflusses beseitigte, denn dieser kann nur da Statt finden, wo die Seele selbst wieder im Grunde als ein physisches Wesen vorgestellt wird; allerdings hat es auch seine Richtigkeit, wenn einmal Leib und Seele als zwei besondere Wesen vorgestellt werden, dafs ihre gegenseitige Einwirkung sich nach ihrer beiderseitigen, unterschiednen Natur richten muss, so dafs, was dem einen durch das andere geschieht, immer in dem Wesen desselben zugleich seinen Grund haben mufs, nichts Fremdartiges ihm aufgedrungen werden kann. Aber in dieser Hypothese, wo die Leiber handeln, als gäbe es keine Seelen, als wäre die Lehre der

Materialisten begründet, verliert die Seele die Bedeutung, die ihr doch ursprünglich vindicirt ist. Sie wird ein müſsiges Princip, fast wie der *Νοῦς* des Anaxagoras, sie ist nur die *allgemeine* Ursache; das Besondere, das Detail der Erscheinungen wird nur aus mechanischen Ursachen abgeleitet. Leibnitz tadelt daher einen Morus, Zimmermann und Andre, wenn sie Erscheinungen, wie die Cohäsion aus einem geistigen Princip ableiten wollen. Er hat auch insofern recht, als jede bestimmte, materielle Erscheinung ihren bestimmten materiellen Grund hat, und wir daher, wenn wir Etwas von der Natur erkennen wollen, zunächst seine specifische materielle Ursache entdecken müssen. Er konnte daher auch eben wegen dieser Verknüpfung des Mechanismus und Idealismus, welcher zufolge "Alles zugleich auf metaphysische und mechanische Weise geschieht" von seinem System rühmen, daſs es die entgegengesetztesten Philosophien in sich vereine, den Demokrit mit dem Plato, den Aristoteles mit den modernen Philosophen verbinde. Aber der Mechanismus wird nur im Principe mit dem Idealismus verknüpft, und von der Seele abgeleitet und abhängig gemacht; im Besondern erscheint er wie eine selbstständig wirkende Macht, die neben der Seele einher läuft. [75]

Indeſs erhellt aus den Principien der Leibnitzischen Philosophie, wie sie früher entwickelt wurde, daſs, wenn Leibnitz von Leib und Seele wie von zwei besondern Substanzen spricht, sogar sagt, die Leiber handeln, wie wenn keine Seele wäre, dieſs Redensarten sind, die nur phänomenologische Bedeutung haben. Denn die Seele ist ja allein das Princip der Thätigkeit und Wirklichkeit, und nicht das Princip allein, sondern das Thätige, Wirkliche selbst; die Leiber sind nur Aggregate der Monaden, und die Frage

nach dem Zusammenhang der Seele mit dem Leibe reducirt sich auf die Frage nach dem Zusammenhang der Monaden oder Substanzen überhaupt untereinander. Leider begreift aber auch diesen Leibnitz sub Specie mechanismi, unter dem Verhältnifs der Zusammensetzung, was darin seinen nächsten Grund hat, dafs der Begriff des Atoms, so sehr es auch Leibnitz bekämpft und so sehr auch die Monade sich vom Atom unterscheidet, dennoch als Gespenst in der Monade fortspukt. Die Monaden sind die „*wahren* Atome;“ die Monade ist zwar kein hartes, kein ausgedehntes, kurz kein körperliches, sondern ein „*geistiges* Atom“ aber doch noch immer Atom; die Seele — das Princip der Einheit an sich — wird darum nur zu einem Princip der *Trennung*. So sehr die Monade als ein seelenhaftes, vorstellendes Atom in innerlicher Beziehung zu den andern steht — denn ohne sie wäre sie inhaltslos, sie ist wesentlich ein Spiegel derselben —: so tritt doch das Gespenst des Atoms immer in die Mitte zwischen die eine und die andere Monade und verhindert ihre reale Verbindung. Sie bleiben sich ferne, vermeiden alle unmittelbare Berührung, damit ja keine störend und verletzend in die andere eingreife; die Monaden erkennen sich daher nicht unmittelbar, wie sie an sich sind, keine blickt der andern durchs Gesicht ins Herz; sie nehmen sich nur als Phänomene wahr; — die kantische Trennung zwischen Ansichsein und Fürandressein liegt der Monade schon im Sinne — der Schleier der Materie verhüllt sie vor einander. Zwar liegt dieser mechanischen Trennung der Monaden von einander ein tiefer idealistischer Gedanke zu Grunde, kein anderer als der: die Passionen der Dinge und Wesen sind *im Grunde* nur Actionen; sie leiden nicht, indem sie zu leiden scheinen; nichts kann von Aussen in ein

Ding kommen, was nicht der Möglichkeit, der Kraft nach schon in ihm liegt; alle Bestimmung ist nur Entfaltung; keinem Dinge kann *Gewalt* angethan werden, denn was ihm geschieht, geschieht ihm nur, weil der *Grund* davon in ihm liegt, weil es geschehen *kann*, die äufserliche Affection also nur das Phänomen einer innerlichen Potenz und Qualität ist. [76] Aber warum ist es nothwendig, um die rohe Vorstellung von äufsern Einflüfsen und Eindrücken, die die Substanz der Wesen zu einem nachgiebigen Mehlteig macht, zu beseitigen, auf das Extrem überzuspringen und zu der unbeugsamen Härte und Sprödigkeit des Atoms seine Zuflucht zu nehmen, wenn auch diese Sprödigkeit und Härte in einem geistigen Sinne verstanden werden sollte? Die Elasticität ist das Wesen der Substanz. Allerdings geht die Perceptio auch in einen Influxus physicus über, allerdings leidet die Substanz von andern Substanzen, wird bestimmt von ihnen; aber sie stellt sich wieder her, und eben auf dieser *Wiederherstellung* beruht ihre Selbstthätigkeit und Selbstständigkeit. Eine Substanz *bedarf* allerdings der andern; es findet Statt eine *Abhängigkeit* des gegenseitigen Bedürfnisses; Hunger und Durst sind die Bande, die uns an einander knüpfen; aber in der *Befriedigung* des Bedürfnisses stellt die Substanz ihre Freiheit und Selbstständigkeit wieder her. Darum stehen die Substanzen oder Monaden nicht blos in dem Verhältnifs der Herrschaft und Dienstleistung zu einander; inbrünstigere, substanziellere, dem Begriffe der Seele entsprechende Verhältnifse, verknüpfen sie: Noth, Blutsverwandschaft, Neigung, Verlangen, Liebe. Die Natur trennt und unterscheidet nicht nur; sie verbindet auch. Sie individualisirt nicht allein; das Individuum ist nur die Existenz, das Wesen aber die Art, die Gattung. Und

vor der Identität der Art, des Wesens verschwindet die Bedeutung des atomistischen Principium indiscernibilium, des individuellen Unterschieds, damit die Bedeutung des *einzelnen* Individuums selbst. Die Natur producirt Individuen *in Masse*, in unbeschränkter Vielheit, und sie producirt um so mehr Individuen, je niedriger die Art oder Gattung ist. [77] Durch die Vielheit aber verliert ein Wesen seinen specifischen Werth, seine Bedeutung, sein Dic cur hic, es wird ein *gleichgültiges* Dasein. Diese Gleichgültigkeit ist eben der Schmerz des individuellen Lebens, die Quelle seines Elends, seine *Πενία*, aber eben darin auch der innere Impuls der Thätigkeit. Die Gleichgültigkeit unsers individuellen Daseins aufzuheben ist der Zweck unsers Lebens, der Trieb unsrer Handlungen, die Quelle unsrer Tugenden, wie unsrer Fehler und Mängel. Der Mensch will und soll etwas *Distinctes* werden. Er will und soll sich einen qualitativen Werth, eine wesentliche Bedeutung geben, und diese liegt nur in seinem Unterschiede, der seine Species, sein *εἶδος* ist. Aber als blofses Individuum, verliert er sich als ein der Art nach unterschiedsloser Wassertropfen in dem langweiligen Strome der gleichgültigen Vielheit. Verliert der Mensch die Interessen, die sein individuelles Dasein specificirten, kommt ihm die Gleichgültigkeit seiner entblöfsten Individualität zum Bewufstsein; so verliert er den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein; das Dasein wird ihm zum Eckel; er endet mit Selbstmord, d. h. er vernichtet sein Nichts. Die Individuen, die sich nicht mehr von einander unterscheiden oder nicht mehr verdienen unterschieden zu werden, bilden in der Natur, wie im Menschenleben die *Masse*, die der Geist von einem höhern Standpunkt aus als einen für sich selber todten, nur für den Geist als ein Werkzeug seiner Thätigkeit lebendigen Stoff betrach-

tet. Eben darum war es eine innere Nothwendigkeit, dafs der Idealismus von den atomistischen und sinnlichen Bestandtheilen, mit denen er noch in der leibnitzischen Philosophie vermengt war, gereinigt, in einer höhern strengern Bedeutung erfafst wurde, dafs die Seele ihre unbeschränkte Toleranz und Lebenslust verlor, mit der Kritik der reinen Vernunft in sich ging, die schlechte Gesellschaft mit den animalculis spermaticis und andern Wesen dieses Gelichters aufgab, höhere, ethische Forderungen an das Leben machte, — eine innere Nothwendigkeit also, dafs der heitere, lebensvolle Polytheismus der leibnitzischen Monadologie in den rigorosen, aber um so geistgemässeren und intensiveren Monotheismus des transcendentalen Idealismus überging.

Anmerkungen.

1. Leibnitz führt selbst als Grund, warum in Deutschland später als in England und Frankreich die scholastische Philosophie untergegangen sei, den Umstand an, daſs man nicht deutsch philosophirt habe. Ego certe ea ratione factum esse arbitror, ut in Anglia, Galliaque paullatim scholastica philosophandi ratio exoleverit, quia jam dudum illae gentes philosophiam sua lingua excolere coeperunt, ut ipsi plebi quodammodo atque etiam feminis aditus de talibus judicandi sit factus. Idem haud dubie factum esset apud Italos, nisi ibi Theologi scholastici cognatis sibi philosophis subsidio venissent. In Germania inter alias causas ideo fixior est scholastica philosophia, quod sero et ne nunc quidem satis germanice philosophari coeptum est. (Dissert. de stilo philos. §. 12. Op. Omn. T. IV.) Den Grund hievon findet L. jedoch (ebendas. §. 13.) in der deutschen Sprache, indem diese von der lateinischen toto coelo unterschieden sei, während der Uebergang von der lateinischen zur italienischen und französischen Sprache wegen ihrer Verwandtschaft mit ihr leichter gewesen sei. Aber eben deſswegen, bemerkt er, sei auch die deutsche Sprache, wenn man die Ubersetzbarkeit eines scholastischen Terminus in eine lebende Sprache zum Maaſse seiner Realität mache, wie dieſs die neuern Philosophen thaten, um die Scholastiker damit aufs Eis zu führen, vor allen andern der beste Probierstein, denn sie könne nur reale Begriffe, keine Chimären ausdrücken. Wie tief ist diese Bemerkung gegen die verkehrte Zumuthung, die gelehrte Pedanten den deutschen Philosophen machten, ihre Gedanken doch in der lateinischen Sprache auszudrücken! Hegel stimmt hierin, wohl unwillkührlich, ganz mit L.

überein, wenn er für die positiven, realen Begriffe einer Sphäre deutsche, dagegen für die blofsen Reflexionsbegriffe fremde Worte gebraucht.

2. Was das Verhältnifs der deutschen Mystik zu Leibnitz betrifft, so hat diese offenbar keinen *unmittelbaren* Einflufs auf seine Philosophie ausgeübt. Sie lag schon seinem universalen, polyhistorischen Sinne ferne. Nur ein beschränkter Sinn, ein in sich zurückgezogenes Gemüth ist für die Mystik empfänglich, ja selbst ihre Basis. Aber L. schlofs keineswegs die Mystiker von seiner Lectüre aus; er kannte sie, wie sich von ihm erwarten läfst, recht gut, und lobte sie selbst. So erwähnt er des Valentin Weigel und des Angelus Silesius mit Lob in seinem Discours de la Conformité de la Foy avec la Raison §. 9. und in einer Epistola ad Hanschium, worin er jedoch bemerkt, dafs die Einheit mit Gott allerdings das Ziel der menschlichen Seele sei, aber keine solche, wie sie anzunehmen schienen, nämlich, welche die einzelne Substanz absorbirt und ihre Eigenheit und Selbstthätigkeit aufhebt. Rühmend gedenkt er des P. Spee in seiner Theodicée §. 96—98. Jacob Böhm jedoch kommt schlecht bei ihm weg. Er nennt seine Gedanken spectra imaginationis, und sagt, dafs er zu einem Beispiel dienen könne, was für Monstra von Meinungen zum Vorschein kämen, wenn halbgelehrte Leute auf die Spekulation verfielen und nun die Zügel ihrer Phantasie schiefsen liefsen Ut in Jacobo Bohemo hodie exemplum habemus, qui, cum libros quosdam metaphysicos, mysticos, chemicos lingua vernacula legisset, mirabiles nugas commentus est, quae multis in rerum superficie haerentibus magna mysteria videntur. (Op. Omn. T. VI. p. 207.) Im Allgemeinen gibt er der Mystik keine objektive, scientifische Bedeutung, sondern nur eine subjektive, um ihrer Sprache willen. Je ne méprise pas même, sagt er ebendaselbst p. 211., les Mystiques; leurs pensées sont le plus souvent confuses, mais comme ils se servent ordinairement de belles allegories ou images, qui touchent, cela peut servir à rendre les vérités plus acceptables, pourvû qu'on donne un bon sens à ces pensées confuses. So nimmt er auch (z. B. in seinen Nouveaux Essais) beistimmend den Ausspruch J. Böhms an, dafs die deutsche Sprache am meisten den Ton der Muttersprache oder der Sprache Adams bewahrt habe. — Was aber das Verhältnifs der Italiener und Franzosen zu L. betrifft, so war dieses offenbar ein positiv erregendes und bestimmendes. Mag man von der vielge-

priesenen Universalität des Deutschen noch so viel reden: die Eigenschaft wenigstens, den Anfang zu machen, geht ihm ab. Er hat wohl die Fähigkeit zu Allem, aber er ist die potentia der Scholastiker, die einer äussern Anregung bedarf. Dem Franzosen gebührt das Verdienst — wenn anders da von Verdienst die Rede sein kann, wo es sich von welthistorischer Bestimmung handelt — wenn auch nicht den *ersten* Anfang zu machen, doch Etwas zur Weltsache zu erheben. Er entdeckt zwar nicht zuerst das Geheimniſs, das der Weltgeist zu einer Zeit im Sinne hat, aber er spricht es zuerst aus. Er ist der Colporteur des Weltgeistes. So erhielt denn auch L. unbezweifelbar die Anregung zum Philosophiren im Sinne der neuern Philosophie von Cartesius, der schon frühzeitig in seine Hände fiel. (Ludovici Historie der L. Philosophie cap. II. §. 18.) Zwar sagt L., in einer Stelle im Otium Hannov., er sei froh, daſs er mit C. erst bekannt geworden sei, als schon sein Kopf voll von eignen Gedanken war, so daſs er nicht, wie die Cartesianer, welche er wegen ihrer sklavischen Anhänglichkeit als unfruchtbare Paraphrasten bezeichnet, seine Freiheit und Selbstständigkeit über dem Studium desselben verloren habe; aber wenn auch L. unendlich davon entfernt war, ein formeller Schüler des C. zu werden, so hat er sich doch — was überhaupt das Verhältniſs eines freien Geistes zu einer gegebenen Philosophie ist — die *Principien* seiner Philosophie angeeignet, wie dieſs seine frühern Schriften beweisen, wo er nur mechanische Begriffe in der Naturphilosophie zu Grunde legte. In seinen Nouveaux Essais p. 27., wo er von sich in der dritten Person spricht, gesteht er selbst ein, daſs er Cartesianer war, wenn er sagt: je ne suis plus Cartesien. Unentschiedner ist schon der Natur der Sache nach L's Verhältniſs zu den Italienern. Aber die Bekanntschaft namentlich mit einem Bruno, von dem er jedoch seltsamer Weise urtheilte, daſs er wohl Geist, aber nicht viel Tiefe habe, und einem Campanella, den er besonders hochschätzte, konnte nicht bei seinem Sinne wirkungs- und bedeutungslos für seine philosophische Denkart bleiben. Eine Verwandtschaft wenigstens seiner Ideen mit denen dieser Denker ist unverkennbar. Auch gab er schon im Jahre 1670 den heftigen Antischolastiker Marius Nizolius mit Anmerkungen heraus, in denen er seine Tendenz mit vielem Lobe anerkennt und bis auf gewisse Punkte, wie z. B. den Begriff des Allgemeinen und seine Angriffe gegen Aritoteles, mit ihm übereinstimmt. — Unter seinen

deutschen Vorgängern nennt L. mit großer Verehrung als einen Vir vere philosophus den Joachim Jung (geb. 1587 gest. 1657). Er setzt ihn einem Campanella, Cartesius, Galilei, Pascal an die Seite. Jungium nullo illorum inferiorem censeo (Op. Omn. T. VI. p. 69.). An einer andern Stelle (T. III. p. 245.) nennt er ihn eximius nostri saeculi Philosophus et Mathematicus, qui multa ante Cartesium praeclara cogitata habuerat circa scientiarum emendationem. In der Geschichte der Botanik ist er wegen seines Scharfblicks und nachdenkenden Sinnes rühmlichst bekannt. Als Entomologen erwähnt seiner L. T. IV. p. 47. Diss. de stilo ph. Ebendaselbst sagt er: Hoc vero saeculo illustrati Aristotelis Germanis maxima laus debetur, und führt unter den Männern, welche den Theil von der Demonstration erläutert hätten, auch den Jungius an. Wo anders nennt er ihn als den Verfasser einer empirischen Geometrie. Als Metaphysiker citirt ihn, nisi fallor, L. nirgends. Zu einer selbstständigen Philosophie scheint er sich nicht erhoben zu haben. Leider! konnte ich mir von ihm, wie auch von so manchen andern seltenen Namen, die in der literärischen Fundgrube der L. Schriften vorkommen, kein Werk verschaffen.

3. Non piguit, mature tractare Philosophorum spinas, ut puer adhuc de principio individui dissertationem ederem, deferenderemque, et quaestiones philosophicas ex jure collectas, atque in lucem emissas, jam artium Magister, aetate tamen revera puerili tuerer. Ut ea non memorem profundiora, quae jam tum in chartam conjeci, sed quae lucem non viderunt. (Ep. ad Seb. Kortholtum. Ep. 176. 174. 199 in: Epist. ad Diversos. Chr. Kortholtus Lipsiae 1734. u. Ludovici Historie d. L. Phil. cap. II. §. 26. 30.)

4. Allerdings gab es auch in Frankreich und England Männer, die keineswegs die alte Philosophie verwarfen, sondern sie vielmehr anerkannten und mit der neuern zu verbinden suchten. Aber es waren nicht die ersten, bedeutungsvollsten Geister, und nur diese können zum Maafsstab einer Charakteristik dienen.

5. Uebrigens bewahrte L. seine Freiheit so gut als es nur immer in seinen Verhältnissen möglich war. Vixit ille, sagt Feller in seinem Otium Hanoveranum, in otio literario caelebs et genio suo convenienter, titulo quidem et emolumentis consiliarli Justitiae intimi, nec non Historiographi Brunisvcensis gaudens, sed ordinatae et pragmaticae vitae rationi se adstringi haud passus,

nec in consessum Ministrorum Status admissus, nisi cum de rebus ad Historiam et jus publicum spectantibus consultaretur. Doch war es nicht zu vermeiden, dafs nicht L. manchen Lieblingsgedanken, manche Neigung andern Beschäftigungen, die ihm eine äufserliche Nothwengkeit auferlegte, zum Opfer brachte. So schreibt er an Bayle: J'ai assez travaillé à l'histoire d'Allemagne.... Mais si j'avois la choix je préférerois l'histoire naturelle à la civile. (Commerc. Epistol. Feder. p. 131.)

6. In Betreff seiner Vorsicht, nicht gegen die kirchliche Lehre zu verstofsen, vergleiche man den 16ten Brief ad Hanschium, wo er sagt: Neque enim revera quidquam inesse (Theodiceae) puto, quod recedat a nostris libris symbolicis. An einer andern Stelle (T. VI. p. 224. vom Jahre 1695) schreibt er, dafs er bereits einige Gedanken über die Dynamik veröffentlicht habe, was aber die theologischen Gedanken betreffe, so müsse man zurückhaltender sein, das Nothwendigste sei bereits bekannt, das Tiefere aber könne nur für die auserlesenen Geister passen. Margaritae non sunt objiciendae porcis. Haben wir in seiner Theodicée diese Perlen, oder hat er sie auch da für sich zurückbehalten? — Lessing dreht übrigens die Behauptung Eberhards und Anderer, dafs L. sein System den herrschenden Lehrsätzen angepafst habe, geradezu um und sagt dagegen: „er suchte die herrschenden Lehrsätze aller Partheien seinem System anzupassen. L. nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen, aber in der festen Ueberzeugung, dafs keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl die Gefälligligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Er schlug aus Kiesel Feuer, aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel." (Les. sämmtliche Schriften 7. Theil) Allerdings pafste L. Alles sich an, aber auch bei dieser Accomodation mufste er doch auf das Anzupassende Rücksicht nehmen.

7. Memini, erzählt Hansch (in seinen Leibnitzii Principia phil. more geom. dem.), Leibnitium, cum Lipsiae me conveniret, et potu cafée cum lacte, quo quam maxime delectabatur, uteremur ambo, in discursu de hoc argumento inter alia dixisse: se determinare non posse, annon in hocce vasculum, e quo potum hauriebat calidum, Monades ingrederentur, quae suo tempore futurae sint animae humanae.

8. Nur gegen Puffendorf beschuldigt Brucker L. der Ungerechtigkeit. Er stützt sich hierüber auf eine Stelle aus der Respons. ad II. Epist. Bierlingii, welche also lautet: Receperat is (Puff.) aliquando in se curationem negotii cujusdam mei in Suecia, sed per amicos didici, contraria omnia ab illo acta esse, und setzt dann hinzu, inde optime eum animatum virumque bonum fuisse negat, mit dem Ausruf: Ita magni quoque viri homines sunt! Es heifst jedoch hier vorher blofs, dafs eine Vergleichung zwischen Puffendorf und Thuanus nicht angestellt werden könne, indem T. eine grofse, P. nur eine mittelmäfsige Gelehrsamkeit besessen habe, und L. fügt dann noch hinzu, neque optime animatus erat interdum (ut ipse expertus sum), quum Thuanum optimum fuisse virum constet.

9. Diese Definition gab L. schon in der Vorrede zu seinem Codex juris gentium diplom., bringt sie aber später noch sehr häufig, mit einigen Verschiedenheiten im Ausdruck vor. z. B. T. II. p. 224.

10. Fr. Schegel — ein Muster von Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit in philosophischen Dingen — sagt in seiner Geschichte der alten und neuen Literatur 2 Thl. p. 243, dafs Leibnitz „wohl von denen Philosophen, mit welchen er übereinstimmt, manche die weniger bekannt waren, nicht genannt, und die eigentlichen Quellen aus denen er geschöpft hatte, verschwiegen habe." Legt er vielleicht die Stelle in Fellers Vitae L. Supplementum (Otium hanov.), wo es heifst: In conclave, ubi libros suos asservabat, non facile quempiam introire sinebat, ne quis rimari posset, unde profecerat, nam ipse me docuerat ex catalogis et libris doctorum virorum studia eorum cognosci posse, in diesem Sinne aus? Ich dächte aber, dafs L. offen und ausführlich genug seine Quellen angegeben hat, wenn er den Aristoteles und die neuern Philosophen, den Plato und den Demokrit, die Eleaten und die Sceptiker, die Pythagoräer und Cabbalisten als die Momente anführt, die seine Philosophie in sich vereinige, dafs er keine Philosophen weiter zu nennen brauchte, indem er mit diesen das Universum des denkenden Geistes genannt hat. Was die einzelnen Gedanken L.'s betrifft, so haben schon Ludovici, Brucker, Dutens die verwandten Stellen aus den ältern und neuern Philosophen angeführt. So citirt Dutens aus Sextus Empirikus eine Menge von pythagoräischen Sätzen, wie z. B. πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνί-

ςασθαι· ὡς γὰρ τὰ τῆς λέξεως ςοιχεῖα οὐκ εἰσὶ λέξεις, οὕτω καὶ τα τῶν σωμάτων ςοιχεῖα οὐκ ἔςι σώματα, mit welchen die Argumente L.'s, dafs das Materielle nicht ohne ein Immaterielles, das Viele, Zusammengesetzte nicht ohne das Einfache bestehen könne, übereinstimmen. In Betreff des Princips des Nichtzuunterscheidenden citirt Ludovici: Historie der Leibnitzischen Philosophie II. Th. p. 357, aus Ciceros Quaest. Academ. (II. lib.) folgende Stelle: Dicis nihil esse idem, quod sit aliud. Stoicum est quidem, nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granium etc., und den Jacob Thomasius, als welchem gleichfalls dieser Satz bekannt gewesen sei, wie seine Logik beweise, wo es heifst: Individuum est, quod constat ex proprietatibus, quarum collectio nunquam in alio aliquo eadem esse potest. (S. dessen Erotemata Logica pro incipientibus, Lipsiae 1692. cap. IV. Nro. 4. p. 10.) In Betreff des Satzes des zureichenden Grundes führt Ludovici unter anderm auch den Cicero an, der schon dieses Princip gekannt habe, indem er sagt (de divinat. lib. II.): Nihil fieri sine causa potest, nec quicquam fit, quod fieri non potest. Aber Lud. bemerkt schon mit Recht, dafs dessen ungeachtet L. der Erfinder dieser Sätze genannt werden dürfe, indem er sie zuerst deutlich erkannt und demonstrirt habe. Brucker verweist auf den Franzosen Carolus Bovillus und auf Bruno. Jener habe schon den Gedanken gefafst, dafs jede einfache Substanz alle andern abspiegle. L. kannte auch diesen Bovillus, aber er sagt nur T. V. p. 347., primos circuli pseudo-quadratores fuisse Bovillum et Montium. Aus Brunos Schrift de minimo führt Brucker an, dafs auch er Alles auf das Atom non molis sed naturae zurückführe, und schon die Idee von dieser als der besten Welt habe. Es liefsen sich übrigens noch eine Menge Stellen aus Bruno citiren, mit denen Leibnitzische Gedanken übereinstimmen, wenn man sich anders auf eine so geistlose Stellenjägerei einlassen wollte. So sagt Bruno ausdrücklich in seiner Schrift de triplici minimo et mensura, wie L., dafs nur dem Zusammengesetzten Auflösung zukomme, dafs der Tod blos Concentration, die Geburt Expansion sei. Nativitas ergo est expansio centri.... Mors contractio in centrum. Den Leibnitzischen Gedanken, dafs Jedes Alles ausdrückt, brauchen wir auch nicht aus dem Bovillo herzuholen. Wir können ihn schon im Bruno finden,

indem er sagt: ogni cosa è in ogni cosa (De l'infinito universo et Mondi. Stampato in Venetia 1584 Dial. V. p. 163.); denn wenn jedes Ding in jedem ist, so ist jedes Ding ein Spiegel von allen andern Dingen, da kein Ding in seiner unmittelbaren, sinnlichen Gestalt in einem andern sein kann. Aber wegen dieses Gedankens beruft sich Bruno in seiner Schrift: De la causa, principio et Uno. Venetia 1584. Dialogo II. mit Recht schon auf Anaxagoras, denn dieser sagte schon (Aristoteles Physica I. 4.) πᾶν ἐν παντὶ μεμίχθαι, wenn gleich A. diess in einem materielleren roheren Sinne gedacht und gesagt zu haben scheint, als Bruno es fasst. Einige wollten auch in Glisson eine Quelle Leibnitzischer Ideen finden. Allerdings findet nicht nur im Allgemeinen, sondern auch in besondern Gedanken zwischen L. und Glisson Uebereinstimmung Statt. So sagt Gl. (Tract. de Natura Substantiae energetica cap. 16. Nr. 4.) Substantia.... per solam creationem incipit et per solam annihilationem desinit, alioquin vero a nulla creatura suam entitatem mutuatur, sed per se et suis viribus subsistit, gleich der Monade. Aber dennoch trennt beide eine höchst bedeutende Differenz, die schon darin liegt, dass Gl. den Begriff der Thätigkeit mit der Materie verbindet, während L. nur in der Seele die Quelle der Thätigkeit findet, die Materie ihm nur Passivität ausdrückt. L. erwähnt, meines Wissens, nirgends den Glisson. Aber G.'s Quelle ist Campanella, und diesen kannte L. nicht nur, sondern schätzte ihn auch, wie schon erwähnt, sehr hoch. Auch den Paracelsus könnte man unter den Schriftstellern, aus denen Leibnitz geschöpft haben konnte, nennen; denn dieser sagt irgendwo: „das Lernen vom Menschen ist kein (eigentliches) Lernen. Es liegt alles schon vorher im Menschen.“ Aber wie eitel, wie lächerlich ist es bei der Identität der Vernunft und der Gegenstände des Denkens, den gleichen oder ähnlichen Gedanken verschiedener Denker einen äussern, historischen Ursprung vindiciren zu wollen? Ueberdem wird ein und derselbe Gedanke ein andrer, neuer, je nach der Anwendung, die von ihm gemacht, je nach der Bedeutung, der Stellung, die ihm im Ganzen gegeben wird. Ja die wesentliche Differenz beruht eben auf nichts anderem, als auf der Bedeutung, die einem Gedanken gegeben wird, darauf, ob er, so zu sagen, als Zwischen- und Nebensatz oder Hauptsatz erfasst wird. Um zu erkennen, ob die Idee eines Denkers seine oder eine entlehnte ist, handelt es sich nur darum, zu erkennen, ob sie in seinem Geiste begründet, ob sie eine nothwen-

dige Idee von ihm war oder nicht. Die Ideen L.'s sind aber alle der adäquate Ausdruck seines Geistes — und was bei grofsen Männern überhaupt identisch ist — selbst seiner Persönlichkeit. Die Erfahrung hat bei ihm theoretisch und praktisch die Bedeutung nicht einer Quelle, einer Ursache, sondern nur der Veranlassung und Gelegenheit. Diefs gilt auch selbst von den Ideen seiner Philosophie, die mit den zu seiner Zeit gemachten mikroskopischen Entdeckungen eines Leuwenhoek und Swammerdamm übereinstimmen. So stimmt die Idee von ihm, dafs alle organischen Körper aus präformirten organisirten Stoffen entstehen, dafs überhaupt Alles nur Evolution ist, mit der Entdeckung Swammerdamms überein, dafs der Schmetterling mit allen seinen Theilen schon in der Raupe eingewickelt liegt. In seiner Préface zur Theodicée sagt er, dafs diese Präformation und Evolution am besten durch sein System erklärt werde, als in welchem der Körper Alles aus seiner ursprünglichen Constitution hervorbringe. Er citirt überhaupt öfter zur Bestätigung seiner Gedanken Swammerdamm und Leuwenhoek, besonders in Betreff seiner Behauptung, dafs der kleinste, scheinbar todte, materielle Theil noch eine Welt voll lebender Wesen sei. Aber diese Gedanken hängen so innig mit seinen metaphysischen Principien zusammen, dafs wir sie nicht erst von Aussen her bei ihm zu holen brauchen. So ist es auch mit seiner Vermuthung, oder vielmehr Prophezeihung, dafs es Mittelwesen zwischen den Thieren und Pflanzen gäbe. (Jl y a peut être ailleurs des êtres entre deux.) Aber auch dieser Gedanke ist ein originaler, in ihm selbst begründeter Gedanke, wenn gleich Swammerdamms Beobachtung, dafs die Insekten sich den Pflanzen von Seiten ihrer Respirations-Organe nähern, ihm schon bekannt, und die von Cammerarius angefangnen, von Burkard fortgesetzten Beobachtungen über die Aehnlichkeit der Pflanzen mit den Thieren in Betreff der Generations-Organe mit dem lebhaftesten Interesse von ihm aufgenommen wurden. Gesetzt, die mikroskopischen Entdeckungen seiner Zeit hätten ihn auch auf diese seine erwähnten Gedanken gebracht, so lagen sie doch schon vorher in seinem Wesen. Gleichgültig ist es aber überhaupt, wie einer auf seine Ideen kommt, gleichgültig, ob a priori oder a posteriori; denn das a posteriori hat doch selbst wieder seinen a priorischen Grund im Wesen des Geistes. Der Geist bezeugt ja überall sich selbst. Jede Thatsache, jede Erfahrung wird nur durch den Geist, der sie aufgreift, zu dem, was sie an

sich ist. Für den geistlosen Menschen hat sie entweder gar kein Dasein oder ein Dasein ohne Sinn und Verstand. Uebrigens findet sich der Gedanke L.s von der unendlichen Organisation der Materie merkwürdiger Weise schon in seiner Theoria motus concreti §. 43. wo L. noch den Principien des Cartesianismus gemäfs das Wesen des Körpers in die blofse träge Masse setzt, als Vermuthung ausgesprochen. Die Stelle lautet also: Sciendum est enim, ut praeclari illi Micrographi Kircherus et Hockius observavere, pleraque quae sentimus in majoribus, lynceum aliquem deprehensurum proportione in minoribus, quae si in infinitum progrediantur, quod certe possibile est, quum continuum sit divisibile in infinitum, quaelibet atomus erit infinitarum specierum quidam velut mundus, et dabuntur mundi in mundis in infinitum.

10. Ueber die Bedeutung des Wortes: ἐντελεχεια bei Aristoteles, welches der bekannte Humanist des 15. Jahrhunderts, Hermolaus Barbarus mit perfectihabia übersetzte, wobei er nach einer, jedoch mit Recht in Zweifel gezogenen Sage den Teufel um Rath gefragt haben soll, spricht sich L. häufig aus. Denjenigen, die diese Bedeutung etwa nicht kennen sollten, möge folgende Stelle zur Erläuterung dienen. Il semble que chez Aristote l'Entelechie en general est une realité positive ou l'actualité opposée à la possibilité nue ou à la capacité, c'est pourquoi il l'attribue aux actions (comme sont le mouvement et la comtemplation), aux qualités ou formes accidentelles (comme la science, la vertu) aux formes des substances corporelles et particulierement aux ames qu'il considere comme les formes des substances servantes. (Otium Hanoveranum p. 352.) Uebrigens verweise ich auf die gründliche Exposition in Trendelenburg's Schrift über die Psychologie des Aristoteles.

11. Die Zahl ist daher so wenig etwas Abstraktes, dafs wir nur ihr unser Dasein verdanken, dafs wir nicht wären, wenn sie nicht wäre. Nicht der denkende Νοῦς als solcher, sondern der in die Zahl sich entäufsernde ist der Vater, wenigstens die causa proxima, der Dinge und Wesen. Der reine Gedanke gibt nicht Vielheit, aber die Zahl. Die Zahl ist die erste (nicht einzige) Einheit zwischen Denken und Sein, der erste, nächste Uebergangs- und Verknüpfungspunkt des Unendlichen und Endlichen.

13. Es ist bemerkenswerth, dafs das Mikroskop zwar schon vor L. 1618 oder 1619—21 erfunden wurde,

aber doch erst in seiner Zeit zur Anwendung in den Naturwissenschaften und damit zu seiner wahren Bedeutung kam. Im Otium hanov. p. 185. findet sich von ihm selbst eine historische Notiz über das Mikroskop. P. Johannes . . . . mihi narravit, quendam Judaeum Medicinae doctorem primum microscopium ex Anglia Coloniam attulisse anno 1658.

14. Poiretus sequutus est Bourignoniam, Magistram suae imaginationes, quae omnis sagis similis plenè patebat. L. Op. Omn. T. V. p. 359.

15. Schon in seiner Theoria motus abstracti, die L. 1671 verfertigte und in Druck gab, und wo er noch nicht über die ausgedehnte Masse zu dem metaphysischen Begriffe der Kraft sich erhoben hatte, finden sich doch bereits Keime von seinen spätern Gedanken. So sagt er hier — eine Stelle, auf die übrigens schon Brucker und Thomsen: Systematis Leibnitiani . . . . Expositio quaedam etc. 1832 aufmerksam machten —: Nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus. Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis: hic aperitur porta prosecuturo ad veram corporis mentisque discriminationem, hactenus a nemine explicatam. Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim, actione et reactione seu comparatione ac proinde harmonia ad sensum, et sine quibus sensus nullus est, voluptatem vel dolorem opus est) non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione. T II. P. II. p. 40.

16. Hieher kann auch eine Stelle aus seinen Nouveaux Essais Liv. II. Chap. 21. §. 4. gezogen werden. La plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit. Aussi n'est elle que dans les choses qui ont de l'Analogie avec l'esprit, c'est-à-dire dans les Entelechies, car la matiére ne marque proprement que la puissance passive.

17. Daher gibt es auch keine solche Härte, wie man im Begriffe des Atoms voraussetzt; vielmehr ist das Flüssige das Ursprüngliche der Körper. Nouv. Essais II. liv. cap. XIII. §. 23.

18. Das Beinlein: Lus oder auch tarvad rakaf befindet sich nach den Rabbinen im Rückgrat, und ist so hart, dafs es wie ein Hammer einen Felsen zerschlägt, unverbrennlich und unverweslich, daher der Stoff, aus dem der neue Leib bei der Auferstehung gebildet wird.

(S. Eisenmengers Entdecktes Judenthum II. Th. cap. 16. p. 930.) Schade dafs diesen Knochen, den den Rabbinen doch auch für eine unbezweifelbare Thatsache galt, nicht auch unter uns Consistenz gewonnen hat! Welche tiefsinnigen Speculationen hätten wir denn nicht von so manchen unserer heutigen Philosophen über dieses Beinlein!

19. Leibnitz gebraucht für die Vorstellung verschiedne Ausdrücke. So sagt er in der Epist. ad Des-Bosses (T. II. P. I. p. 271.) perceptio nihil aliud, quam multorum in uno expressio. In seiner Kritik des Arztes Stahl definirt er sie etc. Perceptio figurativa ut sic dicam, seu repraesentatio est compositi in simplice, multitudinis intellectus (?), ut angulus jam repraesentatur in centro seu inclinatione exeuntium linearum. T. II. P. II. p. 154. In seiner Epist. ad Wagnerum: Itque correspondens (?) (responsus?) interni et externi seu representatio externi in interno etc. revera perceptionem constituit. Kästner in seiner Preface zu den Nouveaux Essais erklärt die Repräsentation nach dem mathematischen Gleichnifs, das L. in seinen N. Essais Liv. II. ch. 8. p. 371. gibt, also: La base circulaire d'un cone en représente la section, entant que connoissant l'une on connoit aussi l'autre. C'est ainsi qu'on a representé dans la méchanique des vitesses et des temps par des lignes droites, qu'un thermométre représente la chaleur de l'air, un barométre la pesanteur de l'atmosphére. Allein das beste Original bleibt immer die Vorstellung, wie sie in den höhern Monaden zum Vorschein kommt; ihr analog, mit Subtraction des Bewufstseins, der Deutlichkeit und Klarheit mufs man sich die Vorstellung als eine Bestimmung der Monaden überhaupt denken, die Vorstellung in einem ganz allgemeinen, bildlichen Sinn nehmen, wie L. öfter bemerkt (z. B. T. II. P. I. p. 331.). Zur Erläuterung kann auch folgende Stelle (Commerc. Epist. L. Feder p. 391.) dienen. Sie bezieht sich auf eine Stelle des P. Kircher, welche d'un stile des Cabalistes ist, und zum Inhalt den Gedanken hat, dafs im Geistigen, in der intellectualischen, englischen Welt Alles ist, was in der sichtbaren, materiellen Welt, aber auf geistige und unsichtbare Weise. Omnia igitur sunt, heifst es, in omnibus .... et, ut bene Mercurius (Helmontius), semen est arbor complicata, arbor est semen evolutum et explicatum, numerus est unitas evoluta, angelus est [illegible] complicata, [illegible] evolutus; Deus est, in quo [illegible] est, Deus, [illegible] dixerim, evolutus etc. Darauf [illegible] Leibnitz: Il [illegible]

dedans quelque chose de solide. Car il est très vrai, que tout est éminemment en Dieu comme dans sa base.... Cependant on peut dire en general, que les corps sont représentés dans les esprits, l'étendu dans l'indivisible... Il est donc vrai, dans le fond, que les choses inférieures se trouvent dans les superieures d'une manière plus noble, que dans elles mêmes. Les rayons de lumière d'une infinité d'objets passant par un petit trou sans se confondre, comme on le voit dans l'experience de la chambre obscure, nous donnent un avantgoût de la subtilité des choses spirituelles, ces rayons dans le fond n'étant encore que corporels, puisqu' ils peuvent être réfléchis. Dafs aber dieses auch auf die Monaden und die Weise, wie sie das Mannigfaltige, Vielfache der Materie enthalten, geht, kann nicht bezweifelt werden, wenn man bedenkt, dafs L. ausdrücklich sagt, dafs die Monade éminemment die Vielheit enthält, wiewohl er anderwärts sie wieder dadurch von Gott unterscheidet, dafs in ihm die Dinge éminemment, in ihr aber virtuellement enthalten wären. (l. c. p. 125.)

20. Cudworth (l. c.) bedient sich desselben Arguments, wie hier L. Ne ipsae quidem hominum animae consciae sibi semper sunt earum rerum, quas complexae atque comprehensas tenent.... Nemo porro nostrum est, quem usus non docuerit, multas saepenumero a nobis paene insciis actiones edi animales, quas postea demum expendimus et consideramus.

21. Obgleich mit dem Leibn. Begriffe der Substanz, als dem Principe der Individuation und Specification nothwendig eine Vielheit von Substanzen gesetzt ist, so gibt doch L. keine d i r e c t e Deduktion von dieser Vielheit. Ein äusserliches Argument ist es, wenn er in den Briefen an Des-Bosses T. II. P. I. p. 369 sagt: Unam substantiam solam existere ex iis est, quae non conveniunt divinae sapientiae, adeoque non fient, etsi fieri possint. Mehr ins Innere hinein geht folgendes Argument p. 303: Quaeris, cur infinitae actu monades? Respondeo, ad hoc suffecturam earum possibilitatem, cum praestat quam ditissima esse opera Dei: sed idem exigit rerum ordo, alioqui non omnibus assignabilibus percipientibus phaenomena responderent. Et sane in nostris perceptionibus, utcunque distinctis, intelligimus confusas inesse ad quantam libet parvitatem, itaque his monades respondebunt, ut majoribus distinctioribusque respondent. Aber auch hier ist die Vielheit innerlich schon vorausgesetzt. Ebendaselbst erklärt er auch „das Daseyn anderer Wesen ausser

uns" für eine moralische Gewifsheit und sagt p. 319.: ratione rerum (etiam sine respectu ad sapientiam divinam) judicamus, nos non solos existere, quia nulla apparet privilegii pro uno ratio. Auch könnte folgender Satz p. 299. hieher gezogen werden: sane etiam (wie das Accidenz) substantia saepe exigit aliam substantiam. Aber dieser Satz steht als ein isolirter Zwischensatz da, so dafs man nicht weifs, wie man ihn erklären soll oder darf.

22. Die hier entwickelte Ansicht weicht gänzlich von dem ab, was Hegel in seiner Logik (I. B. 96 und 108.) über das Leibnitzische System sagt. Aber der Verfasser hat sie nicht etwa defswegen aufgestellt, um etwas Neues, Appartes, damit zu sagen und gegen Hegel, wie es Mode ist, zu opponiren. Vielmehr entwikkelte sie sich in ihm, wie überhaupt seine ganze Darstellung und Auffassung Leibnitzens, unabhängig, abgeschlossen von dem, was Hegel und Andere über, für oder gegen Leibnitz sagten. Erst jetzt, nachdem längst dieser Paragraph schon geschrieben ist, nimmt er jene Stellen zur Hand, von denen ihm weiter nichts mehr erinnerlich war, als dafs sie Urtheile über L. enthielten. Hegel sagt aber hier: „Es ist in diesem System das Anderssein überhaupt aufgehoben, Geist und Körper, oder die Monaden überhaupt sind nicht Andere für einander, sie begränzen sich nicht, haben keine Einwirkung auf einander; es fallen überhaupt alle Verhältnisse weg, welchen Anderssein zu Grunde liegt: dafs es mehrere Monaden gibt, dafs sie damit auch als Andere bestimmt werden, geht die Monaden selbst nichts an, und ist die ausser ihnen fallende Reflexion eines Dritten, sie sind nicht an ihnen selbst Andere. Allein hierin zugleich liegt das Unvollendete dieses Systems. Die Monaden sind nur an sich oder in Gott als der Monade der Monaden oder auch im Systeme Vorstellendes." Desgleichen später: „die Monade, da die Mannigfaltigkeit eine ideelle ist, bleibt nur auf sich selbst bezogen.... Der Leibn. Idealismus nimmt die Vielheit unmittelbar als eine gegebene auf etc. Die Atomistik hat einerseits den Begriff der Idealität nicht etc. Dagegen geht sie über die blofs gleichgültige Vielheit hinaus; die Atome kommen doch in eine weitere Bestimmung gegeneinander etc." Hegel hat allerdings Recht und doch glaubt der Verfasser auch Recht zu haben, obgleich er das Entgegengesetzte behauptet. Dieser Widerspruch kommt daher, dafs es etwas ganz andres ist, ein System

als Object der Kritik vor sich haben, etwas andres, sich innerhalb desselben befinden, kurz etwas andres, es kritisiren, als es entwickeln; denn jedes System in sich ist vollkommen, jedes hebt innerhalb seiner selbst seinen Mangel auf, obwohl diese Aufhebung des Mangels selbst wieder eine mangelhafte ist; die Kritik aber reducirt ein System auf seine einfachsten, hervorstechendsten Grundlinien, abstrahirt von den concreteren Bestimmungen. Verbinden wir nun aber die concreteren Bestimmungen der Monade zugleich mit den ersten einfachen, z. B. dafs die Monade eine concentrirte Vielheit, ein concentrirtes Universum ist, so müssen wir eingestehen, dafs die Vielheit als Vorstellung wesentlich im Begriffe der Monade liegt, dafs die Monade gerade dadurch von dem Atom sich unterscheidet, dafs für jene ist, was für diese nicht ist. Das Nachtheilige, das Mangelhafte, das Widersprechende in dem Begriffe der Monade ist gerade das, was ihr noch von dem Begriffe des Atoms anhängt. Ueberdem ist es höchst wichtig, bei der Monade den Unterschied zwischen Existenz und Wesen zu machen, ein Unterschied, der bei dem Atom gar nicht oder wenigstens nicht in derselben Bedeutung in Betracht kommt, denn das Atom hat, weil es nur eine materielle Existenz ist, kein Wesen, ausser nur im Begriffe des Denkers.

23. Der Unterschied zwischen erster oder primitiver und secundärer Materie, den wir später bekommen, ist hier noch gleichgültig. Die erste bestimmt L. als das blofse Vermögen zu leiden, die zweite als die anderen Monaden. Aber was ist die erste ohne die zweite? Das passive Vermögen hat eben seine reale Existenz als die andere Monade, und bedeutet in der Monade, als deren Vermögen sie gedacht wird, nichts als die Möglichkeit, die Existenz der andern wahrzunehmen und von ihr afficirt zu werden, es ist daher nichts weiter, als das Princip der Anderheit, so zu sagen, in der Einheit, dessen Dasein sich nur auf das Dasein anderer Monaden stützt.

24. L. nimmt obscurus und confusus bisweilen auch gleichbedeutend. So T. II. P. II. p. 152.

25. L. sagt zwar öfter, nur rücksichtlich ihrer deutlichen Vorstellungen sei die Seele beschränkt. So z. B. Licet anima, quoad distinctos suos conceptus valde limitata sit..... perceptione tamen confusa et appetitu huic respondente, quem instinctum cum quibusdam dicere possis, divinam infinitatem imitatur. (T. II. P. II.

p. 135.) ferner: l'ame est une imitation de Dieu.... elle est comme lui simple et pourtant infinie aussi, et enveloppe tout par des perceptions confuses, mais.. à l'égard des distinctes elle est bornée. (Commerc. Epist. L. Feder p. 124.) Aber diese Unendlichkeit bezieht sich nur auf den Umfang, die Vielheit. In der confusen Vorstellung ist die Seele beschränkt der Qualität nach, unbeschränkt der Quantität der Vorstellung nach; in der deutlichen liegt die Unendlichkeit in der Qualität der Vorstellung, die Beschränktheit nur darin, daſs sie nicht viele oder wenige deutliche Vorstellungen hat, daher sagt L.: L'ame est un petit monde où les idées distinctes sont une représentation de Dieu, et où les confuses sont une représentation de l'Univers. (Nouv. Essais p. 66.)

26. Prenant action pour un exercice de la perfection et la passion pour le contraire, il n'y a de l'action dans les véritables Substances, que lorsque leur perception (car j'en donne à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les Substances capables de plaisir et de douleur, toute action est un acheminement au plaisir et toute passion un acheminement au plaisir. (Nouveaux Essais p. 170.)

27. Also die Narrenvorstellungen sind die Musterbilder der niedrigern Monaden? Allerdings, nur bitte ich diesen Gedanken cum grano salis zu verstehen und zu bedenken, daſs das, was in einer höhern Sphäre abnorm, monströs, Krankheit, Fehler ist und als solcher erscheint, in einer niedern das Normale, das Richtige und Gesunde, kurz das comme il faut ist.

28. Die sinnliche Entstehungsweise der confusen Vorstellung erläutert L. durch ein interessantes Gleichniſs. Er sagt T. V. p 14.: Quant aux pensées de l'ame, comme elles doivent représenter ce qui se passe dans le corps, elles ne sauroient être distinctes, lorsque les traces dans le cerveau sont confuses.. Mais il est indubitable que les images corporelles se croisent et se mêlent, comme si l'on jettoit à la fois dans de l'eau plusieurs pierres, car chacune feroit ses propres cercles, qui ne se brouilleroient pas à la verité, mais qui paroitroient embrouillés aux spectateurs, qui auroient de la peine à les démêler.

29. Naturaliter est creaturis materiam habere, neque aliter possibiles sunt. (Ep. ad Des-Bosses. T. II. P. I. p 175.)

30. Dagegen heifst es in den Briefen an Des-Bosses — wo leider der Brief fehlt, auf den sich diese Stelle als Antwort bezieht —: cum anima sit Entelechia primitiva corporis, utique in eo consistit unio (offenbar die unio mit dem Leibe), sed consensus inter perceptiones et motus corporeos ex harmonia prästabilita intelligibiliter explicatur. (p. 272. T. II.) Aber was ist diese Unio dann für eine leere, wirkungslose Einheit?

31. Hievon abweichend ist die Bestimmung der ersten Materie, die L. an andern Orten gibt, indem er sie hier noch nicht von der Masse unterscheidet.

32. In der Abhandlung de ipsa Natura (§. 11) und in dem Briefwechsel mit Des-Bosses (p. 285) unterscheidet gleichfalls L. auch die Verbindung der Seele oder der Monade, als der vollständigen, der aus dem aktiven und passiven Principe resultirenden Entelechie mit der Masse oder mit andern Monaden von der Verbindung der Entelechie schlechtweg oder des aktiven Princips mit der ersten Materie oder dem passiven Principe.

33. Die Verknüpfung des Begriffes der Ausdehnung mit dem Begriffe der Monade oder die Deduction der Ausdehnung aus der Zusammenfassung der einfachen, nicht ausgedehnten Dinge hat den Leibnitzianern grofse Schwierigkeiten gemacht. Si cogitamus, ajunt, de duobus simplicibus, tanquam simul existentibus, licet a se invicem distinctis, ea in mente nostra quodammodo collocamus alterum extra alterum, eaque hoc pacto tanquam quid extensum compositumque concipimus. Namque extensio nihil aliud est, quam continuata multiplicatio, quam nos tamquam extensionem concipimus. Seu concipi entia simplicia possunt velut res, quae multiplicem inter se relationem habeant, quod attinet ad internum eorum statum, qua multiplici relatione ordo quidam constituitur, quo existunt, atque hic ordo rerum una existentium ac sibi conjunctarum, quin nos, qua ratione inter se conjungantur, nosse possimus, occasionem praebet confusae perceptioni, unde phaenomenon extensionis oritur. (Dutens Praef. in L. Op. philos.) Bilfinger erklärt sich hierüber also: Illud hoc loco moneo, nihil in eo absurditatis involvi, quod ex simplicibus in unum conjunctis fieri posse dicatur compositum, extensum, figuratum, adeoque corpus, quod ex iis, quae nondum sunt materia (materia dicit multitudinem aggregatam) fiat materia per aggregationem. Namque ex nonexercitu fit exercitus, ex non republica respublica, ex nonmixtura fit mixtura, ex nonpane fit panis per aggregationem: simi-

liter ex non-composito fit compositum. Neque hic magis obstat oppositio contadictoria extensi et non-extensi, quam si ex non-erudito fit eruditus, ex non-divite dives. etc. (Dilucid. plilos. de Deo etc. p. 96. §. 103.) Die Schwierigkeiten lagen hauptsächlich darin, dafs sie unmittelbar mit dem Einfachen das Zusammengesetzte verknüpfen wollten. Die Aufgabe mufs aber anders gefafst werden. Das Einfache, die Vis, die Monade ist nach L. nur dem Denken Gegenstande, das Zusammengesetzte, Ausgedehnte ist aber der Gegenstand der Imagination oder Anschauung. Was Gegenstand der Anschauung ist, ist nothwendig ausgedehnt. Es handelt sich nur darum, nachzuweisen, wie das Objekt des Denkens zu einem Objekte der Anschauung wird. Die Vorstellung eines immateriellen Wesens von einem andern immateriellen Wesen, das, obwohl es wie jenes immateriel ist, doch ein andres ihm gegenüber ist, als einem andern Wesen, ist aber eine sinnliche Vorstellung, eine Anschauung: das Princip der Materie, des Leidens, hiemit auch der Ausdehnung, ist daher überhaupt das, dafs die Monade für die übrigen Monaden eine andere ist, und die übrigen Monaden gleichfalls für sie in die Bestimmung des Unterschieds, des Andersseins treten. Das Princip der Vielheit der Monaden überhaupt ist daher eins mit dem Principe der Materie und der mit ihr gesetzten Ausdehnung. L. selbst sagt T. II. P. I. p. 317. dafs die Ausdehnung nicht etwa die Modification eines an und für sich selbst unausgedehnten Wesens, sondern eine Modification der Materie sei, denn sie drücke nichts andres aus, als die Lage (situm) dessen, was bereits ein leidendes Vermögen hat. Uebrigens kann nicht geläugnet werden, dafs zu einer genügenden und vollständigen Erörterung dieser wichtigen Materie die leibnitzische Philosophie keine Data wenigstens an die Hand gibt.

34. L. unterscheidet übrigens selbst nicht immer Raum und Ausdehnung von einander. So bestimmt er auch (T. II. P. I. p. 91.) die Ausdehnung als l'ordre des coexistences possibles. Diefs hat aber seinen Grund theils in der Natur der Sache, theils darin, dafs es nicht immer nöthig ist, bei jeder Gelegenheit dieselben genauen Unterschiede zu machen, theils in dem Umstand, dafs wir in L. so oft die nämlichen Gegenstände besprochen finden, aber zu verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Gelegenheiten, in verschiedenen Beziehungen.

35. Clarke bemerkt jedoch in seiner cinquième réplique à L. (T. II. p. 183.) dafs weder die Cartesianer noch die übrigen Philosophen und Mathematiker ihm seine Voraussetzung zugeben werden, ausser in dem Fall, wo die Zeiten, welche die Körper zum Neigen und Fallen brauchen, die aber L. gar nicht berücksichtige, unter einander gleich sind. Auch die spätern Physiker tadeln ihn darüber, dafs er die Zeit ausser Acht gelassen habe. S. Gehler's physikalisches Wörterbuch. Art. Kraft. Uebrigens hatte schon der Abbé De Conti diese Bemerkung gemacht, und L. darauf erwiedert, dafs die Zeit hier ganz gleichgültig sei. T. III. p. 195.

36. In seiner Abhandlung de causa Gravitatis (T. III. p. 233.) drückt L. dieses Gesetz so aus: eandem esse potentiam causae plenae et effectus integri, vel status praecedentis et ex eo nati sequentis,

37. L. verursachte durch dieses sein Gesetz, worauf er einen so grofsen Werth legte, bekanntlich eine gewaltige Spaltung und Bewegung in der mathematischen und philosophischen Welt. Kant in „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1746" anerkennt ebensowohl die leibnitzianische Schätzung der Kräfte nach dem Quadrate der Geschwindigkeit, als die Cartesianische nach der blofsen Geschwindigkeit, aber mit Modificationen und der Beschränkung, dafs er unterscheidet zwischen dem mathematischen und natürlichen Körper, in jenem das Cartesische, in diesem das Leibnitzische Schätzungsmaafs begründet findet. cap. III. §. 115. etc.

38. Nachträglich stehe hier die durch einen blofsen Zufall versetzte Bemerkung, dafs es keinem Zweifel unterliegt, dafs die Materie wirklich nicht nur in der Idee, sondern auch im Sinne Leibnitzens die Bedeutung des allgemeinen Seelenbandes habe. In der oben angeführten Stelle, wo es heifst: „wären die Monaden von der Materie frei, so wären sie zugleich von dem allgemeinen Bande losgerifsen," könnte man aus diesem Zugleich schliefsen, dafs die Materie nicht unmittelbar selbst das Band sei. Aber an andern Orten drückt sich L. entschiedner aus. So heifst es Theodicée §. 120.: s'il n'y avoit que des esprits, ils seroient sans la liaison necessaire, denn dieses nothwendige Band ist offenbar die Materie, und in den Briefen an Des-Bosses T. II. P. I. p. 275. Illas (intelligentias) removere a corporibus et loco est removere ab universali

connexione et ordine mundi, quem faciunt relationes ad tempus et locum.

39. Mit einem besondern Vinculum substantiale läfst sich kein bestimmter, mit den Principien der Monadenlehre streng zusammenhängender Sinn verbinden. Leibnitz ist hier, wie aus dem Paragraphen selbst erhellt, unbestimmt, schwankend, sich widersprechend. Hätte er ursprünglich den Begriff der Monade modificirt, so könnte man dem Vinculum wohl eine der Monade intimere Bedeutung geben. Aber so ist es höchst schwierig, ja fast unmöglich, eine solche Bedeutung dem substanziellen Bande abzugewinnen. Das Substanzielle ist ja nur die Monade, nicht die Verbindung, obwohl anderseits L. wieder nur die mit einem organischen Leibe verbundne Monade eine wahrhafte Substanz nennt. (T. II. P. I. p. 215.) Die Verbindung reducirt sich vielmehr nur auf das Verhältnifs der Herrschaft. Das Vinculum substanziale spielt jedoch nur in den Briefen an Des-Bosses, nisi fallor, seine Rolle, und eine so wichtige Quelle auch diese für die L. Philosophie sind, so kann man sie doch nicht benützen, ohne sie durch die Kritik zu filtriren. Denn ausser den mit der Monadenlehre allerdings streng zusammenhängenden Aeufserungen kommen hier rein hypothetische, nur zum Behufe der Erklärung der Transsubstanziation und der Körper im gewöhnlichen Sinne angenommene Bestimmungen vor. So heifst es (T. II. P. I. p. 303.) Si ratio excogitari posset, corporibus licet ad sola phaenomena redactis, explicandi possibilitatem τοῦ μετουσιασμοῦ vestri (eurer Transsubstation), id quidem mallem. Nam hypothesis illa multis modis placet. Nec aliqua alia re quam Monadibus earumque modificationibus internis indigemus. Sed vereor, ut mysterium Incarnationis aliaque explicare possimus, nisi vincula realia seu uniones accedant. p. 295. Interim ut verum dicam mallem accidentia Eucharistica explicari per phänomena. Selbst von den Monaden spricht er hier nur wie von einer Hypothese. So heifst es p. 297. u. 302. Si solae sunt monades cum suis perceptionibus. Sufficeret, si solae essent animae vel monades, quo casu etiam omnis evanesceret extinctio realis. p. 295. Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent, quam phaenomena bene fundata, ut iris aut imago in speculo, verbo, somnia continuata perfecte congruentia sibi ipsis, et in hoc uno

consisteret horum phaenomenorum realitas — Sätze, die allerdings insoferne mit den Principien Ls. zusammenhängen, als die Monade erst mit der Materie eine complete Substanz ist und die zusammengesetzten Substanzen nur durch die einfachen reale Substanzen sind. Uebrigens kommen noch ausser dem Vinculum subst. mehrere dunkle, unbestimmte und sich selbst widersprechende Sätze im Verlaufe dieses Briefwechsels vor. So nennt er die zusammengesetzte Substanz ein Mittelding zwischen Substanz und Modification und sagt von ihr, dafs sie entstehe und untergehe. p. 301. Später p. 306. nimmt er aber diese Behauptuug wieder zurück. So unterscheidet er selbst auch die Entelechie der zusammengesetzten Substanz von der herrschenden Monade. p. 321. So sagt er auch: istud realizans (phaenomena) efficere debet, ut substantia composita contineat aliquid substantiale praeter monades, alioqui nulla dabitur substantia composita, als ob das Substanziale nicht eben allein die Monade wäre. Man mufs jedoch auch bedenken, dafs diese Briefe nicht uno tenore geschrieben sind, sondern von 1706 bis 1716 gehen und zwischen zwei Briefen oft der Zeitraum eines Jahres liegt. L. bemerkt diefs selbst T. VI. P. I. p. 00.

40. La masse organisée, dans laquelle est le point de vûe de l'ame, étant exprimée plus prochainement etc. T. II. P. I. p. 55. Suivant les affections du ... (corps) elle (la Monade) représente .... les choses qui sont hors d'elle. Principes de la Nat. et de la Grace. §. 3. Wohl unterscheidet L. hie und da auch den Leib als das blofse Mittel der Vorstellung von dem der einfachen Substanz eigenthümlichen Gesichtspunkt der Vorstellung. (Theod. §. 291.) Aber diese Unterscheidung beruht nur auf dem hier an sich gleichgültigen Umstand, ob von der Seele oder von dem Leibe ausgegangen wird. Je vollkommner die Seele, desto vollkommner ist auch ihr organischer Leib, aber ich kann auch den Satz umkehren und aus der Vollkommenheit des Leibes auf die der Seele schliefsen. So ists auch mit dem Mittel und dem Gesichtspunkt der Vorstellung. Die Stelle: Principia Philos Nro. 12. wo es heifst: Opus etiam est, ut praeter principium mutationum detur quoddam schema ejus, quod mutatur, quod efficit, ut ita dicam, specificationem ac varietatem substantiarum simplicium, kann ich nicht anders fassen, als dafs ich unter dem Schema der Repräsenta-

tion ebensowohl das unmittelbar nächste Objekt der Vorstellung, das Objekt, welchem zufolge die übrigen Objekte vorgestellt werden, folglich den Leib, als die eigenthümliche individuelle Art, den Typus der Vorstellung, dessen Ausdruck eben der Leib ist, verstehe.

41. Das schönste und entsprechendste Gleichniſs in der Natur von dieser Idee L.s, welcher zufolge jeder Theil selbst wieder ein Ganzes ist und jedes Wesen auf unendliche Weise die Aussenwelt abspiegelt, ist das Auge vieler Insekten, das aus Tausenden von Facetten besteht, wovon jede nach Swammerdam selbst wieder als ein kleines Auge betrachtet werden kann, und daher tausendfach die Gegenstände abspiegelt, so daſs eine Eiche, wenn die Hornhaut, in den Brennpunkt des Mikroscops gebracht, gegen sie gerichtet wird, sich in einen Eichenwald vervielfältigt. — Dem Gedanken von der organischen Allbelebtheit der Natur hat aber L. wohl eine zu unbeschränkte Ausdehnung gegeben, indem organisches Leben an ein gewiſses, wenn auch in sich noch so universales und umfassendes Maaſs der allgemeinen Naturmächte, selbst die Entstehung und Entwicklung der vegetabilischen grünen Materie, namentlich aber der Infusorien an eben sowohl zeitliche als stoffliche Bedingungen gebunden erscheint. (Vgl. z. B. Koch's Mikrographie. Magdeburg 1803. Nro. 5 N. 49. 50. und Wilbrands Allgemeine Physiologie 1833. §. 118. §. 319.) Die Idee jedoch, daſs die Natur gewiſser Maſsen Alles in Allem, im Kleinsten schon das Gröſste darstellt und repräsentirt, daſs der scheinbar einfachste, gestalt-und unterschiedsloseste belebte Punkt schon (in seiner Weise) eine concentrirte Vielheit und Mannigfaltigkeit, ein organisirtes Reich, so zusagen, eine Welt in sich ist, bestätigen unter Anderm die Beobachtungen Ehrenberg's über die Infusionsthiere, die beweisen „daſs die für völlig structurlos gehaltenen kleinsten beweglichen Formen, welche die Kraft der Mikroskope bis auf diesen Tag deutlich zu erkennen vermag, nicht blos einen deutlichen Darmapparat als Organismen besitzen, sondern daſs sie auch Spuren eines gesonderten Nervensystems erkennen lassen.“ (S. dessen zweiten Beitrag: Zur Erkenntniſs der Organisation in der Richtung des kleinsten Raumes. Berlin 1832. p. 19.) Ja selbst den Sinn, der sichtbarlich ein Spiegel des Universums ist, — das Auge besitzen schon nach Ehrenbergs Beobachtungen viele Arten der polygastrischen Infusorien.

42. L. bemerkt jedoch, dafs wenn er ein Chaos längne, diefs keineswegs von dem ursprünglichen Zustand der Erde und anderer Körper gelte, denn diese seien vielmehr, wie die Erfahrung selbst zeige, einst in einem Zustande äufserlicher Verworrenheit gewesen, (dans un état de confusion extérieure). Notre Globe à été un jour dans un état semblable à celui d'une montagne ardente etc. S. T. VI. p. 213. und vor Allem seine Protogaea §. 2. 3.

43. Die animalcula spermatica erblickten bekanntlich zur Zeit L.s das Licht der gelehrten Welt. Zuerst beobachtete sie der holländische Dr. Hamm, dann Leuwenhoek, der sie erst en vogue brachte. Die armen Geschöpfe machten furore, hatten aber als Neologen und Ketzer, wie diefs denn so der Weltlauf mit sich bringt, von den alten Stockgelehrten schweres Unbill zu erleiden. Manche machten ihnen sogar ihre Existenz strittig und rechneten sie unter die fallacias opticas. Aber was die Welt verschmäht, das bringt der Geist zu Ehren. Leibnitz bewillkommnete sie mit gewohnter Humanität selbst als Brüder in spe, und diese menschenfreundliche Ansicht theilten mit ihm noch andere grofse Gelehrte nach L., wie z. B. Haller. Das literarische Curriculum vitae dieser Thierlein schrieb Ledermüller in seinem „Versuch zu einer gründlichen Vertheidigung derer Saamenthierchen. Nürnberg 1758." Die Ansicht, die aus der Verbindung von Monaden oder lebenden Organismen und ihrer Subsumtion unter eine herrschende und zusammenfassende Einheit die Genesis der höhern Organisation ableitet, wird auch in der neusten Zeit mit physiologischen Gründen wieder geltend gemacht. (S. Dr. J. H. Schmidt zwölf Bücher über Morphologie etc. Berlin 1831. I. B. §. 228. 235. 236. und Dr. Eisenmann: Die vegetativen Krankheiten. 1835. z. B. p. 91.) Entsprechend der leibnitzischen Naturanschauung ist auch die Ansicht der genannten und anderer neuerer Aerzte, welche die Krankheiten als Erzeugungen von Organismen im Organismus betrachtet. (Vgl. Eisenmann l. c. p. 92 — 96. 188 — 192. besonders über die Contagien p. 193. u. s. w.) — Was jedoch die Meinung einer selbstthätigen Bewegung selbst der Blutkügelchen betrifft, so vergleiche hierüber Burdach's Physiologie IV. B. p. 318 — 324.

44. [a] Aus eben diesem metaphysischen Principe von der absoluten Continuität des Universums, also a priori, folgerte L., dafs es Mittelwesen zwischen Pflanzen und

Thieren geben müsse. Er sagt in einem Schreiben an Herrmann, aus welchem auch die Stelle entnommen ist, zu welcher diese Anmerkung gehört: „.... ich bin überzeugt, es muſs solche Wesen geben: die Naturkunde wird sie vielleicht mit der Zeit noch entdecken. Wir fangen das Beobachten erst seit gestern an.“ Er hat daher, wie Ulrich, der deutsche Uebersetzer der Nouveaux Essais sur l'entendement, dem ich diese Stellen verdanke, (II. B. p. 121. Anm.) mit Recht bemerkt, die Entdeckung des Polypen vorhergesagt. In Betreff des continuirlichen Stufenganges der Natur bemerkt jedoch L., daſs es allerdings scheinbare Sprünge gäbe. La beauté de la Nature, qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts et, pour ainsi dire, des chutes de musique dans les phénomenes et prend plaisir de mêler les espèces (Nouv. Essais, Liv. IV. chap. 16. §. 12.)

44. [b] Chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuitatis seriei suarum operationum et tout ce qui lui est arrivé et arrivera (à M. Arnauld T. II. p. 46.) Vgl. auch Theod. P. III. §. 201.

45. In seiner Abhandlung de ipsa Natura §. 10. drückt er dieſs so aus: commercium substantiarum oriri .... per consensum ortum a divina praeformatione, uno quoque, dum suae naturae vim insitam legesque sequitur, ad extranea accomodato, in quo etiam unio animae corporisque consisit.

46. L. sagt übrigens selbst (Commerc. Epist. Feder p. 106.) daſs in seinem Systeme der prästabilirten Harmonie etwas Mirakulöses Statt findet und Gott auf auſserordentliche Weise eingreift, aber dieſs sei nur der Fall am Anfang der Dinge, nachher ginge Alles seinen Gang fort nach den Gesetzen des Leibs und der Seele.

47. So sagt L., um nur noch eine Stelle über die prästabilirte Harmonie, auf die L. so oft zu sprechen kommt, anzuführen: Comme la nature de chaque substance simple .... est telle, que son état suivant est une consequence de son état précédent, voila la cause de l' Harmonie tout trouvée. Obwohl er wieder einen äuſserlichen Grund anführt: Car Dieu n' a qu'a faire, que la substance semple soit une fois et d'abord une Représentation de l'univers selon son point de vûe: puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpetuellement, et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parcequ' elles

(hier also wieder ein objektiver innerer Grund) représentent toujours le même Univers. (T. II. P. I. p. 163. nisi fallor). Die präst. H. beruht übrigens bei L. auf einem in ihm noch unausgetilgten Rest von Cartesianismus, hat eigentlich nur da ihren Grund und Ursprung, wo er (wie in den im vorhergehenden Paragraphen aus der Theodicée citirten Stellen) die Differenz zwischen thätiger und leidender, denkender und bewufstloser Seele auf den cartes. Gegensatz von Denken und ausgedehnter Masse reducirt und nur auf diesen reflectirt. Es ist daher auch nicht zu übersehen, dafs L. nur aus mechanischen Gründen auf seine präst. H. kam. Er sagt irgendwo selbst, dafs er die Seele als die ursprüngliche Entelechie erkannt habe, dafs er aber, als er die Gesetze der Bewegung erforscht, zur Einsicht gekommen sei, dafs Alles nur auf mechanischem Wege vor sich gehe, jedoch so, dafs die Principien des Mechanischen im Immateriellen lägen, ein Einflufs, der ein metaphysischer genannt werden könne.

48. In seiner Lettre sur la Philosophie chinoise à M. de Remond nennt er zum Unterschied von der Emanationslehre, die Gott theilbar mache, die Seele eine production immediate de Dieu (§. 13.) und sagt hernach: elle ne peut être produit que de rien, was aber mit einer unmittelbaren Produktion wenig zusammenzustimmen scheint.

49. Eine interessante Stelle über diesen Gegenstand findet sich auch in den mathematischen Werken Ls. (T. III.) in den Briefen an Schulenburg. Sie lautet: Fines seu limnes sunt de essentia creaturarum, limites autem sunt aliquid privativum, consistuitque in negatione progressus ulterioris. Interim fatendum est, creaturam, postquam jam valorem a Deo nacta est, qualisque in sensus incurrit, aliquid etiam positivum continere, seu aliquid habere ultra fines, neque adeo in meros limites seu indivisibilia posse revolvi.... Atque hic valor, cum consistat in positivo, est quidam perfectionis creatae gradus, cui etiam vis agendi inest, quae, ut ego opinor, substantiae naturam constituit.... Atque haec est origo rerum ex Deo et nihilo, positivo et negativo, perfectione et imperfectione, valore et limitibus, activo et passivo, forma (i. e. entelechia, nisu, vigore) et materia seu mole, per se torpente. Illustravi ista non nihil origine numerorum ex 0 et 1,

a me observata, quae pulcherrimum est Emblema perpetuae rerum creationis ex nihilo dependentiaeque a Deo.

50. L. bedient sich zur Erläuterung in seiner Theodiée §. 30. und in seinen Bemerkungen über den Satz des Cartesianer Lami: daſs Gott allein die Ursache von allem Positive sei, (T. I. p. 305.) des Beispiels von einem beladenen Schiffe, das der Fluſs um so langsamer mitfortnimmt, je beladener es ist. Der Fluſs ist die Ursache von dem Positiven in der Bewegung, von der Kraft, von der Schnelligkeit dieses Schiffes, aber die Last ist die Hemmung oder Einschränkung dieser Kraft, und die Ursache der Langsamkeit.

51. Wir fassen die Aufgabe nicht so: wie konnte Leibnitz mit seiner Philosophie die orthodoxen Vorstellungen seiner Zeit zusammenreimen, sondern allgemeiner, weil sie so mehr Interesse hat. Eben so reduciren wir das Thema der Theodicée auf den Gegensatz von Glaube und Vernunft und deren Vermittlung, obgleich L. nur in seinem Discours de la conformité de la Foy avec la Raison ausdrücklich davon handelt; aber bei einigem Nachdenken erhellt es, daſs das ganze Thema der Theodicée auf nichts anders hinausläuft, als auf die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft.

52. In der Gnade nimmt das Individuum das Verhältniſs zu Gott wieder zurück, in welchem es sich befindet, wenn es ihm die Gerechtigkeit als ein Attribut beilegt; denn in der Gerechtigkeit — sonst wäre sie ein leeres Wort — steht das Individuum Gott als ein berechtigtes, Gott aber als verpflichtet ihm gegenüber. Zugleich erwacht ihm jedoch auch das Bewuſstsein von der Unangemessenheit dieses Verhältnisses; es fühlt sich vor Gott endlich, negirt, und in diesem Gefühle seiner Rechtlosigkeit ponirt es die Idee der Unendlichkeit in der Vorstellung der Gnade. So hat jede Position in Gott hier ihre Negation an einer zweiten entgegengesetzten Bestimmung oder Position. Die erste ist der Ausdruck der Relation Gottes auf den Menschen, die zweite der der Beziehung Gottes auf sich selbst, aber — wohlgemerkt! — selbst wieder nur im Vergleich und in der Beziehung zur ersten; denn an sich selber ist sie gleichfalls wieder eine Relation auf den Menschen, wie hier die Gnade, die wesentlich eine Beziehung auf den Menschen, kurz auf ein Objekt, woran sie sich bethätige, ausdrückt, ohne diese Beziehung gar nicht denkbar ist.

53. Die einzelne Handlung als solche ist freilich nicht nothwendig, aber ihr Wesen, ihr Charakter ist nothwendig. Die Totalität meines Handlungsvermögens, d. i. meines Wesens geht nicht in dieser Handlung auf, sie ist daher, gegen die Totalität gehalten, eine nicht nothwendige, zufällige. Aber ihrem Gehalte, ihrer Bedeutung, ihrem Wesen nach, ist sie eine nothwendige von mir als einem Individuum, das selbst ein bestimmtes Wesen hat. Nun bin ich aber nicht nur ein bestimmter Mensch, sondern auch der Mensch überhaupt in einer bestimmten, individuellen Gestalt. Das Dasein des Menschen überhaupt in mir, dem bestimmten, ist vor Allem das Gewissen, das mir Vorwürfe macht über die Handlungen, zu denen mich meine individuelle Natur antreibt, ist die Liebe und Verehrung anderer Menschen wegen Gaben und Eigenschaften, die ich nicht oder wenigstens nicht in dem Grade, wie sie, besitze, ist die Erkenntniſs meiner eignen Schranke, das Bewuſstsein, daſs das Wesen des Menschen in mir sich nicht adäquat und vollkommen entfaltet und geoffenbart hat u. s. w. In Beziehung auf mich als Mensch überhaupt, d. h. inwiefern die allgemeinen Eigenschaften des Menschen als Gewissen und Anlage wenigstens in mir liegen, ist meine Handlung nicht nothwendig — andere Menschen, in denen sich die Eigenschaften, die in mir nur als Anlage vorhanden sind, zur Wirklichkeit entfaltet haben, würden anders, besser gehandelt haben in dem nämlichen Fall, als ich — in Beziehung auf mich aber, wie ich Mensch in dieser bestimmten Gestalt, in dieser Schranke bin, in Beziehung also auf mein bestimmtes Wesen ist sie nothwendig. Frei (zufällig, willkührlich) ist eine Handlung, wenn sie nicht der Totalität des handelnden Wesens entspricht, nothwendig, wenn sie dieser entspricht Nur das Adäquate, das Vollkommne ist nothwendig. Wenden wir nun dieses auf das Verhältniſs der Welt zu Gott an! Fasse ich die Welt als eine, als diese Welt, so ist sie freilich nicht nothwendig, denn sie ist dann nicht der plenus effectus des göttlichen Schöpfungsvermögens. Aber die Welt als diese fassen, das thut nicht der Gedanke, sondern die oberflächlichste Vorstellung und Einbildung. Die Welt ist das Universum, der absolute Inbegriff aller Gattungen, Arten, Individuen, aller vergangnen und künftigen, möglichen Entwicklungen und Revolutionen. Wie kann ich also, ausser mit der gegenstandslosesten leersten

Einbildung das Universum in das Prädikat: dieser Welt einfassen? So wenig Gott dieser ist, so wenig ist das Universum dieses; das eben ist das Wesen und der Begriff des Universums, dass der Begriff der Endlichkeit und Diessheit vor ihm verschwindet. Wäre die Welt diese Welt, dann wäre auch der Act der Erschaffung dieser Art gewesen, Gott hätte anno so und so viel sie erschaffen und anno so und so viel würde er eine neue erschaffen, kurz so wäre die Handlungsweise Gottes eine successive, zeitliche, endliche, menschliche Handlungsweise — denn nur ich dieses zeitlich bestimmte Individuum bringe jetzt zu dieser Zeit dieses Werk hervor, nur in der successiven Reihe meiner Werke erscheint die Totalität meines Wesens — so wäre Gott ein rein individuelles Wesen, so gut wie Unser einer. Und als solcher wird er in der That da vorgestellt, wo aus einem blossen Willens-Act die Welt abgeleitet wird.

54. Wen der hier gemachte Unterschied zwischen dem Menschen als denkendem und persönlichem Wesen noch befremden sollte, der denke nur unter andern z. B. an die Collision, in die der Mensch als erkennendes, denkendes Wesen mit sich als persönlichem, fühlendem Wesen geräth, wenn er das Werk eines aus irgend einem Grunde ihm nicht gleichgültigen, oder gar befreundeten Menschen, das er aber als ein schlechtes Buch erkennt, beurtheilen soll. Hier tritt der Unterschied, den wir eben im Denken erkannten und entwickelten, als ein Faktum in die Empfindung ein. So wehe es dem Kritiker als Menschen thut: er kann doch nicht anders, als Denken, er muss das Werk verdammen. Das Denken oder die Erkenntniss bethätigt sich hier als die rücksichtslose Macht der Nothwendigkeit und Gerechtigkeit, als eine von mir unterschiedne Macht, der ich mit meinen Gefühlen, Interessen, Neigungen, in denen ich allein mein eigentlich persönliches Dasein habe, eben so gut, wie der Andere, völlig gleichgültig bin, kurz als eine rein unpersönliche Thätigkeit. Wäre zwischen mir als persönlichem und denkendem Wesen kein Unterschied, so könnte ich auch nicht von meinen persönlichen Verhältnissen abstrahiren, nicht ein Urtheil fällen, das meinen persönlichen Gesinnungen und Empfindungen widerspricht; ja ich wüsste gar nichts von dem Unterschiede zwischen Wahrem und Nützlichem oder Angenehmem, Objektivem und Subjektivem. Der Verfasser hat übrigens schon früher

in einer Dissertation de Ratione universali etc. 1828. diesen Gegenstand zu behandeln versucht, und hier unter andern die Sätze ausgesprochen: cogitans Nemo sum. Cogito, ergo omnes sum homines. — Sätze, die natürlich nur von dem reinen Begriffe des Denkens gültig sind.

55. Qui specimen, sagt, Leibnitz, profundissimae philosophiae Platonis cupit, is legat ... ipsum Parmenidem et Timaeum, quorum ille de Uno et Ente i. e. Deo (nam nulla creatura est ens, sed entia) admiranda ratiocinatur, hic naturas corporum solo motu et figura explicat etc.

56. Wesentlich ist es, zu bemerken, dafs die Philosophie an und für sich in keiner Beziehung zur (historischen, positiven) Theologie steht, folglich auch nicht im Gegensatze zu ihr, schon aus diesem einfachen Grunde, weil die Philosophie wesentlich die freie, die allgemeine Wissenschaft, die Theologie aber nicht nur eine besondere, bestimmte, sondern ihrer Basis, ihrem Standpunkt, ihrem Gesichtskreis nach selbst beschränkte Wissenschaft ist, das Allgemeine aber nicht dem Besonderen, sondern nur das Besondere dem Besondern entgegengesetzt ist. Der ausgesprochene Unterschied zwischen Theologie und Philosophie, dafs jene den Willen, diese die Vernunft Gottes zu ihrem obersten Objecte habe, ist daher auch nur in der Vergleichung gültig; denn die Philosophie hat auf historischem Wege, schon vor dem Christenthum in Sokrates und Plato die Idee des Guten in sich aufgenommen, und zwar aus eignen Kräften und Mitteln. —

57. Gegen die gewöhnliche Folgerung, dafs eine Nothwendigkeit der Handlungen Lob und Tadel, Belohnung und Strafe aufhebe, macht L. auch schon die beachtungswerthe Bemerkung (Theod. §. 75 — ein Gedanke worin er jedoch schon den Pomponatius zu seinem Vorgänger hatte — dafs diefs keineswegs der Fall sey. Die nothwendigen Handlungen wären immer noch wenigstens insofern in unserer Gewalt, als wir sie thun und unterlassen könnten, je nachdem die Hoffnung oder die Furcht des Lobes oder des Tadels, des Vergnügens oder Schmerzens unsern Willen bestimmten. Wir können auch loben und tadeln, fügt er hinzu, die guten und übeln natürlichen Eigenschaften eines Pferdes, Steines, Menschen woran der Wille doch keinen Antheil hat.

58. Ihrer ursprünglichen historischen, selbst schon vorchristlichen Bedeutung nach sind Himmel und Hölle offenbar nichts weiter als der (unwillkührliche) Ausdruck, die Dar- und Vorstellung von der Realität des Unterschieds zwischen Gut und Böse in einer dem rohen, sinnlichen Menschen fühlbaren Weise. Aber im spätern Christenthum verlor diese Vorstellung die ethische Bedeutung, die sie in Bezug auf den sinnlichen Menschen hat, und die Hölle wurde nur der Ausdruck der orthodoxen Bornirtheit, die soweit ging, daſs Augustin und viele andere Theologen nach ihm die ungetauft gestorbenen Kinder zur Hölle verdammten, und folglich, da die orthodoxe Bornirtheit des Geistes nothwendig im Herzen in Haſs und Bosheit ausschlägt, der Ausdruck der Bosheit und des Hasses. — Gegen den Aristoteliker Ernestus Sonerus, der die merkwürdige, übrigens aus dem Aristoteles abzuleitende Behauptung that, daſs Gott nur ein speculatives Leben zukomme, aber keine virtutes morales und keine vita activa, weil damit seine Seligkeit verloren ginge, (s. Jac. Thomasii Orationes Lips. 1683. Orat. XXI. p. 505.) und der die ewige Verdammniſs deſswegen verwarf, weil eine endlose Strafe mit einem endlichen Vergehen in keinem Verhältniſs stände, vertheidigt L. die Ewigkeit der Höllenstrafe (Theod. §. 266.) aus dem Grunde, daſs die Dauer der Schuld die Dauer der Strafe zur Folge habe, daſs die Verdammten nicht aus ihrem Elende gezogen werden könnten, weil sie Sünder blieben. Allein die wahre Pein in Folge der Sünde ist das Gefühl der Schuld. Da, wo aber immer gesündigt wird, wird nicht mehr gesündigt. Die Schuld ist die wahre Hölle, aber zugleich auch das Fegfeuer des Sünders. Ohne Gewissen gibt es keine Empfindung der Schuld, ohne eine Empfindung des Guten keine Empfindung des Bösen und seiner Qual; ja die schrecklichste Qual, die Qual der Schuld, des bösen Gewissens ist nur die indirekte Empfindung des Guten und seiner Allmacht. Das Gute wäre eine höchst beschränkte und elende Macht, wenn das Böse sich rein und absolut von ihm lostrennen, und, so zu sagen, ein Reich für sich selber gründen könnte. Wenn also die Qual der Qual nur der auch im Bösen noch unaustilgbare Rest des Guten ist, so muſs die Hölle auch, um Hölle zu sein, den Gegensatz gegen sich in sich tragen, und ein von allem Guten, wie von aller vernünftigen, erlösenden Thätigkeit und Wirklichkeit absolut ausgeschloſsnes und auf sich allein concentrirtes Reich

des Bösen ist daher das gräuelvollste Phantom, das die Macht der Phantasie — eine noch lange nicht genug erkannte Macht — aus ihrem Schattenreich hervorgerufen hat. In Beziehung auf L. ist noch zu bemerken, daſs er übrigens auch in dieser Materie seiner, als eines Denkers, würdige Ansichten hat, wie wenn er sagt (T. VI. p. 84.): neminem damnari nisi a se ipso, ferner: les péchés traînent naturellement leur châtiment après eux par une espèce d'harmonie préétablie et ces châtimens tendent toujous au bien, (ist dieſs aber bei den Höllenstrafen der Fall?) ferner: ceux qui ne connoissent point les perfections de la Divinité s'en punissent eux mêmes (T. V. p. 53. 54.) — Gedanken, die sich übrigens schon bei Scotus Erigena finden, der in seiner Schrift de prädestinatione (ich glaube c. 16.) sagt: in omni enim peccatore simul incipiunt oriri peccatum et poena ejus, quia nullum peccatum est, quod non se ipsum puniat.

59. Leibnitz äuſsert sich jedoch auch zweifelhafter und gelinder über Spinoza, zu dem sich L. selbst früher einmal hingeneigt hatte, und sagt, daſs er in Betreff dieser Materie dunkel sei. Car il donne la pensée á Dieu aprés, lui avoir ôté l'entendement. Cogitationem, non intellectum concedit Deo. Theodicée § 173. Eben daselbst § 174. sagt L. von Spinoza, daſs er eine necessité metaphysique in den Ereignissen dans les évènemens suchte. Und die Absurditäten, die Bayle aus Spinozas Lehre folgerte, beruhen auf dieser Auffassung. L. wendet hier jedoch seinen Begriff von der metaphysischen Nothwendigkeit auf Sp. an. Aber eine metaphysische Nothwendigkeit kann man im Sinne Spinoza's nur in den Handlungen der Substanz selbst finden, oder nur da, wo an sich selbst, dem Inhalte nach Wesenheit und Wahrheit ist, in den Gegenständen der Erkenntniſs und Vernunft, wie z. B. in der Mathematik, aber nicht in den bloſsen Faktis und Begebenheiten, die von den Vernunftobjekten sich eben so unterscheiden, wie die Modi von der Substanz dadurch sich unterscheiden, daſs ihr Sein nicht in ihrem Begriffe oder Wesen liegt. Nothwendig im Sinne Spinoza's ist nur das, dessen (objektiver und wesenhafter) Begriff das Sein enthält. Aber diese Nothwendigkeit kommt keineswegs den évènemens und überhaupt den endlichen Dingen zu, deren Wesen vielmehr darin besteht, daſs sie gedacht werden können, ohne daſs sie sind, wo also keineswegs an sich die Möglichkeit des Anders-

seins ausgeschlossen ist; obgleich das an sich selber Zufällige der äufserlichen, bis ins Unendliche gehenden Verkettung der Endlichkeit nach nothwendig ist, was aber eine Nothwendigkeit ganz andrer Art ist. Wenn man freilich wie Bayle die absolute Nothwendigkeit bis auf die nicht absoluten, endlichen Dinge ausdehnt, so kommen natürlich Absurditäten heraus; aber liegt die Quelle dieser Ungereimtheiten in Spinoza oder nicht vielmehr in Bayle, wenn er, was Sp. vom Lichte sagt, auch von den Farben und ihren Nüançen gesagt wissen will?

60. Dafs die hier gegebene Erörterung des Begriffs der Nothwendigkeit mit Spinozas Sinn und Gedanken übereinstimmt, beweist unter andern folgende treffliche Aeuserung von ihm: Si Dei natura nobis est cognita, tam necessario ex natura nostra τό affirmare sequitur, Deum existere, quam ex natura trianguli ejus tres angulos duobus rectis aequari fluit, et tamen nunquam magis liberi sumus, quam quum rem tali modo affirmamus. Epistol. 34.

61. Der Unterschied, den L. zwischen der moralischen und metaphysischen Nothwendigkeit macht, hält einer strengen Kritik nicht Stand. Auch von dem moralisch Nothwendigen ist das Gegentheil unmöglich; es widerspricht sich, dafs das Gute anders als gut handeln sollte; wie das Wesen, so die That; das Gute kann nur gut, sich selbst gemäfs handeln. Wie es, um mit Spinoza zu reden, aus der Natur des Dreieckes folgt, dafs seine drei Winkel gleich sind zweien Rechten: so folgt es aus der Natur des vernünftigen Wesens, dafs seine Handlungen vernünftige, des guten, dafs seine Handlungen gute sind, nur mit dem Unterschiede, der sich übrigens für den vernünftigen Menschen von selbst versteht, dafs diese letztere Nothwendigkeit mit Wissen und Willen, ja sein Wissen und Wollen selbst ist. Freiheit ist nichts anders als Einheit. Wer nicht mit sich Eins ist, der ist unfrei. Wo ist denn überhaupt ein Wesen frei? Da, wo es in seinem Esse ist. Mein Element ist meine Freiheit; wo mein Element ist, da ist meine Heimath, mein Ursprung, mein Gott, und nur wo mein Gott ist, ist meine Freiheit. Frei, im strengsten Sinne, ist der Philosoph nur im Philosophiren, frei der Künstler nur im Schaffen; im Uebrigen findet er sich gebunden, beschränkt, gedrückt, weil er sich hier nicht in seinem immanenten Verhältnisse befindet, weil er hier nicht in seinem ursprüng-

lichsten und eigensten Elemente ist. Einheit des Innern und Aeufsern, des Bedürfnisses und Verhältnisses, des Triebes und des Gegenstandes, des Wesens und der That, der Pflicht und Neigung, des Gesetzes und Willens, sonst nichts ist Freiheit. Selbst die sinnliche Freiheit offenbart das Wesen der Freiheit: ein Wesen in eine Sphäre versetzen, die seiner Natur widerspricht, heifst es seiner Freiheit berauben. Woher die Qual der Gefangenschaft? weil sie unnatürlich ist. Wann handelt der Mensch frei? nur dann, wann er nothwendig handelt; denn nur dann entspringt die Handlung aus meinem Innersten, ist sie der bündige, schlagende, präcise Ausdruck meines Wesens, meiner Selbst, eine Handlung, von der Ich im vollen Sinne der Urheber bin. Wie tief ist auch Spinoza hierin, wenn er sagt, dafs nur die Handlung frei sei, die ganz aus der Natur eines Wesens für sich allein abgeleitet und erklärt werden kann! Also nur der Mensch handelt frei und ist ein freier Mann, der, ungeachtet äufserlicher Hindernifse und Nachtheile, sie seien welcher Art sie wollen, also mit Opfern, die seinem wahren Wesen, das er als seine Bestimmung erkennt, entsprechende Sphäre sich gibt und behauptet, beseitigend Alles, was ihm widerspricht. Freiheit und Wahrheit ist daher identisch; nur der Wahrhafte ist frei; aber der Wahrhafte handelt mit der Strenge metaphysischer Nothwendigkeit, seine Handlungen sind der adäquate, untrügliche, unwillkührliche Ausdruck seines Wesens. Die Nothwendigkeit ist überhaupt nichts anderes, als der Ausdruck der Freiheit. Was im Wesen, in der Idee Freiheit ist, das ist und erscheint in der Zeit, in der Entäufserung, in der Succefsion als Nothwendigkeit. Jede Freiheit, die nicht zugleich Nothwendigkeit ist, ist ein kindischer Traum, ein blofser Wahn der Freiheit. Gerade das, was die eitlen Freiheitsschwindler auf dem Gebiete des Intellektuellen als triste, todte Nothwendigkeit fassen und welchem sie die Freiheit als das wahre Princip entgegensetzen wollen, gerade das ist der höchste Triumph der Wahrheit, der Ausdruck der Freiheit im Intellektuellen. Das Freie im Gedanken, das Freie in und an sich ist in seiner Aeufserung, seiner Erscheinung, seiner Offenbarung für uns das Nothwendige.

62. Locke nimmt bekanntlich ausser seiner Expérience noch die Reflexion des Geistes über seine eigene Operationen als eine Quelle der Ideen an; aber diese

hat nur eine secundäre Bedeutung, denn die perception, die nach Locke (Liv. II. ch. 9. §. 1.) die erste und einfachste Idee ist, die wir durch die Reflexion erhalten, eben so die rétention (chap. 10.) die Abstraktion (ch. 11. §. 9.) beziehen sich, wie überhaupt die Operationen des Geistes, nur auf die von den Sinnen erhaltenen Ideen, hängen nur von ihnen ab.

63. Es ist hier der Ort, auch der Gedanken Ls. über die Logik zu erwähnen. Die theoretische Philosophie, im Unterschiede von der praktischen, stützt sich nach ihm sur la véritable analyse dont les Mathématiciens donnent des échantillons, mais qu'on doit appliquer aussi à la Metaphysique et à la Theologie naturelle, en donnant de bonnes definitions et des axiomes solides. (T. VI. p. 246.) Er tadelt daher den Malebranche, Arnauld und Locke, daſs sie dem Cartesius, welcher die Definition der allgemeinen metaphysischen Bestimmungen unter der Voraussetzung, daſs sie allgemein bekannt wären, vernachlässigte, gefolgt wären und ihre Ideen nicht vermittelst der Definitionen fixirt hätten. J'ai fabriqué, sagt er von sich, quantité de définitions, que je souhaite de pouvoir ranger un jour. (T. VI. p. 216.) Die Definitionen unterscheidet er „ in nominale, welche nur die Unterscheidungs-Merkmale einer Sache enthalten, und in reale, aus welchen erhellt, daſs die Sache möglich ist. Die nominalen Definitionen reichen nicht zur vollkommenen Erkenntniſs hin, ausser wenn es schon wo anders her bekannt ist, daſs die definirte Sache möglich ist. Hieraus ergibt sich auch der Unterschied zwischen wahrer und falscher Idee; wahr ist sie nämlich, wenn der Begriff möglich ist (cum notio est possibilis) falsch, wenn er einen Widerspruch enthält. Die Möglichkeit einer Sache erkennen wir aber entweder a priori oder à posteriori. A priori, wenn wir den Begriff in seine Bestandtheile auflösen oder in andere Begriffe, deren Möglichkeit bekannt ist und in denen wir nichts Widerstreitendes erkennen, und dieſs geschieht unter anderem, wenn wir die Weise, wie eine Sache hervorgebracht werden kann, einsehen, daher die Definitiones causales besonders nützlich sind: a posteriori, wenn wir die wirkliche Existenz einer Sache in Erfahrung bringen. Es gibt jedoch auch eine deutliche Erkenntniſs von undefinirbaren Begriffen (notionis indefinibilis) (doch wohl nicht indesinibilis), wenn nämlich der Begriff ein primitiver ist oder nota sui ipsius d.

h. wenn er unauflöslich ist, oder nur durch sich selbst erkannt wird, atque adeo caret requisitis (nicht mehr Begriffe hat, die zu ihm erfordert werden oder in ihn eingehen.) Die Erkenntnifs eines deutlichen primitiven Begriffs ist die intuitive, und diese Begriffe oder prima possibilia sind nichts andres als die absoluten Attribute Gottes, als die ersten Ursachen und der letzte Grund der Dinge." (Medit. de Cognit. Verit. et Ideis.) Die logische Form (besonders die Definition) ist nach L. bei Streitigkeiten von grofsem Nutzen. Ego certe legitimam disputandi formam appellare soleo judicem controversiarum. (T. VI. p. 72.) Die Lehre von den Schlüfsen ist ihm eine eben so demonstrative Wissenschaft als die Arithmethik und Geometrie. (Ep. I. ad J. C. Langium.) Den Syllogismus hält er keineswegs, sowohl aus Gründen der Vernunft, als aus eigner Erfahrung, für unbrauchbar zur Entdeckung der Wahrheit (Resp. ad V. Ep. Bierling.) An den bisherigen Logiken vermifste er besonders die praktische Logik, die Dialektik der moralischen Gewifsheit, die Lehre von den Graden der Wahrscheinlichkeit. (T. VI. p. 246. u. T. V. p. 403.) Die Fundamente seiner Wahrscheinlichkeitslogik gibt er in einem Briefe ad Placcium. (T. VI. p. 36.)

64. „Da der Dichtkunst malerische Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand!
Durch die Schöpfung flofs da Lebensfülle,
Und was nie empfinden wird, empfand."

Wie viel hat man nicht schon vom Idealismus und Pantheismus als Verirrungen der speculirenden Vernunft geschwatzt! Und keiner dieser Schwätzer bedachte, dafs auch die Empfindung ihren Idealismus und Pantheismus hat Aber was ist auch schwieriger zu erkennen, als die Metaphysik der Empfindungen? Und was natürlicher, als dafs die Menschen im Denken verläugnen, was sie im Empfinden eingestehen? Denken erfordert Arbeit, Empfinden nicht. Im Empfinden ist der Mensch zu Hause, im Denken in der Fremde. Was Wunder, wenn sie sich daher hier gewöhnlich nicht zu orientiren wissen?

65. Nach der Leibnitz-Wolfischen Psychologie sind die Sensationen repraesentationes compositi in simplici. (Wolf Psychol. rationalis §. 83.) Sensationes sunt perceptiones objectorum externorum (mutationem organis sensoriis inducentium.) (§. 62.) (u. W. Psych. empirica §. 24, §. 63. §. 67.) Die spätere em-

pirische Psychologie dagegen (S. Jacob: Grundriſs der Erfahrungs-Seelenlehre Halle 1795. §. 116. etc.) unterschied richtig zwischen subjektiven Empfindungen (Gefühle) und objektiven oder Erkenntniſsempfindungen. Allein jede objektive oder Erkenntniſsempfindung ist doch auch zugleich eine subjektive und ursprünglich, zuerst nichts anders als eine subjektive Empfindung. Die Gesichtsempfindung des Lichtes würde für mich, wenn ich zum ersten Male es erblickte, keine objektive Wahrnehmung enthalten, sondern ein bloſses schmerzliches Gefühl ausdrücken. Dem Caspar Hauser — und das sind unläugbare Fakta — waren anfangs die meisten Gesichts-Gehör-Geschmaks-Geruchs-Empfindungen nichts als Pfahle ins Fleisch, Wunden, schmerzliche Gefühle. Eine objektive Empfindung ist nichts anders als eine apathische, oder wenigstens nicht merklich schmerzliche oder lustige Empfindung; geht sie ins Pathos über, so übertäubt gleichsam das Gefühl die objektive Empfindung, schlägt sie nieder. Die objektiven Empfindungen, besonders des Auges, Ohres sind darum an ein gewiſses Maaſs des Objektes gebunden; wird dieses überschritten, so vergeht Einem Sehen und Hören. Ueberdieſs fragt es sich, ob es wirklich Empfindungen gibt, die man als blosse Gefühle, welche gar keine, wenn auch noch so dunkle, Erkenntniſs ausdrüken, den Erkenntniſsempfindungen entgegensetzen darf. Um hierüber ins Reine zu kommen, ist es vor Allem nothwendig, nicht die menschliche Seele allein im Auge zu haben; denn wir leben in einer höhern Region schon, als der der bloſsen Empfindung, in der Region des klaren deutlichen Bewuſstseins, wo wir uns offenbar dem Gefühle entfremden, und das lumen naturae der Empfindung vor dem Sonnenglanze des Bewuſstseins erbleicht. Aber in der thierischen Seele ist die subjektive Empfindung des Schmerzes und der Lust die Erkenntniſsempfindung selbst. Das Bedürfniſs des Thiers ist sein Sinn; das Nöthige allein sein Objekt. Die Infallibilität der thierischen Vernunft beruht auf dieser auschlieſslichen Beschränkung auf das Eine was Noth thut. Ne sutor ultra crepidam, das ist die Devise der Thierwelt. Das Gefühl des Mangels ist in dem Thiere der Stern der Weisen, der es an die Krippe seines Heilands führt. Der Mangel ist ein bestimmter und um so bestimmter, je beschränkter und bestimmter das Thier selbst ist, das Gefühl des Mangels folglich auch ein schlechthin bestimmtes,

und eben in dieser Bestimmtheit liegt der Fingerzeig Gottes, die untrügliche, apriorische Erkenntnifs des bestimmten fehlenden Objektes, und in seiner Lust am Genufse des Objekts die apodiktische Gewissheit, dafs der Gegenstand der seinige, der wahre, dieser und kein andrer ist. Die Triebe der Thiere sind termini technici, die aufs bestimmteste die Gegenstände ihrer Bedürfnisse bezeichnen und ausdrücken. Die Gefühle unterscheiden sich von den (objektiven) Empfindungen weniger durch sich selbst, als durch die Natur ihrer Gegenstände. Je näher mir ein Objekt liegt, je mehr es mit mir und meinem Selbst-interesse zusammenhängt, je wesentlicher es mir ist, desto interessirter, desto egoistischer, desto unabsonderlicher von mir, desto subjektiver also ist auch meine Erkenntnifs, meine Vorstellung, meine Empfindung von ihm. Und eine solche interessirte Empfindung, eine solche, bei der ich selbst, (in konkreterer Form) mein Leben betheiligt ist, eine mir nahe, mir ans Herz gehende, mit meinem Sein identische Empfindung eines (ebendefswegen mir wesentlichen, mir nahen oder unmittelbaren nächsten) Objekts ist: obwohl an sich, für den denkenden Betrachter eine Vorstellung, für mich ein Gefühl. Das allernächste Objekt ist mir aber der eigne Leib. Die Vorstellungen von den Zuständen desselben äufsern sich daher als Vergnügen und Schmerz, sind, als unmittelbar mich selbst betreffende Vorstellungen, Gefühle. Wir sind hier zugleich Richter und Parthei, unser Urtheil daher bestochen, rein subjektiv. Empfindungen von Gegenständen dagegen, die uns entfernt liegen, d. h. an die uns nicht das unmittelbare Lebensinteresse bindet, sind freie, d. i. objektive, Erkenntnifsempfindungen, oder richtiger eigentliche Vorstellungen. Das Gefühl involvirt und repräsentirt daher auch, wie die Vorstellung, den Gegenstand, der Unterschied kommt nur von dem Verhältnifs, in dem ich zu dem Gegenstand stehe, ein Verhältnifs, das aber im Gegenstande selbst zugleich gegründet ist. Bei den Thieren nun, den niedrigen wenigstens, sind nur die Gegenstände ihres Bedürfnisses die Gegenstände ihrer Sinne — die Augen selbst, wenn sie welche haben, sind nichts anders als die äufsersten Vorposten und Tirailleurs ihrer Frefsorgane, die idealen, die in die Ferne sich erstreckenden Fangwerkzeuge ihrer Beute. Die Erkenntnisse und Vorstellungen der

Thiere von selbst räumlich entfernten oder a posteriori unbekannten Gegenständen sind daher, weil diese ihre Gegenstände ihnen wesentlich — nahe und nothwenige sind, als identisch mit ihrem Selbsterhaltungs-Trieb, blosse und zwar unfehlbare, schlechterdings bestimmte und gewifse Gefühle. Aber wie die Vorstellungen und Empfindungen der Thiere blosse Gefühle sind, so können auch hinwiederum die Gefühle, selbst im Menschen, gewisse, wenn auch höchst beschränkte Arten der Erkenntnifs sein. Mir gefällt dieses Gedicht nicht, aber ich kann keinen Grund angeben, warum: ich fühle das Mangelhafte blos. Aber ein Andrer erkennt den Grund; er kann mein Gefühl entzaubern. Mein Gefühl war eine unaufgelöste, verwickelte, confuse Vorstellung. Die Gefühle der Antipathie und Sympathie, die wir oft beim ersten Anblick eines Menschen empfangen und freilich je nach der Beschaffenheit des empfindenden Subjekts oft mehr oder weniger trüglich sind, sind nichts anders als Eindrücke und Vorstellungen von der Totalität eines Menschen, die aber eben defswegen nur confus sein können. Erst später rechtfertigt sich unser Gefühl, d. h. der Knaul unsrer confusen Vorstellungen löst sich nach und nach in die deutlichen Vorstellungen der einzelnen Eigenschaften dieses Menschen auf; was Gefühl war, ist jetzt Erkenntnifs, unsre Seele daher auch wieder im Elemente der Freiheit, die ihr der Druck des Gefühls geraubt hatte. Wir thun und unterlassen oft Etwas, ohne zu wissen: warum. Erst mit der Zeit finden wir den wahren Grund; der Grund war auch früher schon in uns, aber nur eine confuse Vorstellung, die sich erst später entfaltete und dadurch ein Gegenstand des Bewufstseins wurde. Die (körperlichen) Gefühle des Schmerzes und Vergnügens geben uns freilich keine anatomische und physiologische Einsicht in unsern Körper — sehen wir doch selbst im Gebiete des Moralischen, also da, wo wir recht gut sehen könnten, die Splitter in den Augen Anderer, aber nicht die Balken in unsern eignen — denn das Gefühl ist nur der specielle Ausdruck einer speciellen Affection des Körpers; aber gerade wegen dieser seiner Specialität ist das bestimmte Gefühl ein Naturlaut, der seinen Gegenstand charakterisirt, aber für uns ein ἅπαξ λεγόμενον, dessen Bedeutung wir nur auf mittelbare Weise (als Aerzte, Physiologen) erkennen. Die Gefühle im Besondern sind die allerfeinsten Wahrnehmungen und Vorstellungen der aller-

feinsten Differenzen. Das Gefühl ist ein Doctor subtilissimus. Nur wegen seiner außerordentlichen Spitzfindigkeit verstehen wir oft nicht diesen Doctor. Gleich wie dem, der von einer Philosophie nur die allgemeinsten Sätze oben abschöpft, kurz dem oberflächlichen Menschen jede specielle Bestimmung und Unterscheidung als Sophistik, als ein objektives Nichts erscheint, weil sein plumper Sinn keine Bestimmung, keinen Unterschied mehr wahrnimmt: so erscheinen uns denn auch die Gefühle als nur subjektiv, nur weil sie in die speciellsten Differenzen eingehen, die allerdings auch an sich selber kein Objekt der eigentlichen Erkenntniſs sind. Selbst die Gefühle der Idiosynkrasie sind nicht grund- und gegenstandslos. Es gibt freilich welche, die man als blosse Caprisen der Natur ansehen kann. Leibnitz selbst erzählt von Leuten, qui n'ont pû soutenir la vüe d'une épingle mal attachée. (T. VI. p. 325.) Aber im Wesentlichen bezieht sich die Idiosynkrasie auf gewisse Dinge, die an sich selber — sei es nun z B. in der Farbe oder im Geruch oder in der Gestalt — etwas Besonderes, eine pikante Eigenthümlichkeit haben, die ein andres Subjekt, je nach seiner Besonderheit, so oder so afficirt. Ob angenehm oder nicht, ist eins: immerhin ist dieses particuläre Gefühl die Wahrnehmung einer particulären Eigenschaft des Objekts, einer Differenz, wodurch dieses Ding sich vor allen andern auszeichnet. Die meisten Menschen haben eine Scheu vor den Amphibien, nicht ohne Grund: sie sind groſsentheils schädlich. Wie oft warnt und bewahrt uns in zweifelhaften Fällen ein Gefühl des Ekels vor dem Genuſse schädlicher Stoffe? Was sind also solche Gefühle anders, als unmittelbare, schlechtweg entschiedne, kategorische (Negation oder Affirmation einschlieſsende) Vorstellungen, signa prognostica besonderer Qualitäten, Vorstellungen, die freilich die Gegenstände nur in ihrer Beziehung auf uns, die aber doch ein Resultat ihrer objektiven Eigenschaften ist, darstellen und deſswegen Gefühle sind und heiſsen. — Aber obgleich auch die Gefühle Repräsentationen sind, so ist es dessen ungeachtet wesentlich, zwischen Gefühl und Empfindung, Empfindung (als dem subjektiven) und Vorstellung (als dem objektiven Ausdruck des Objekts) scharfe Gränzen zu ziehen. Leibnitz selbst sagte ja, daſs es unendlich verschiedne Stufen und Grade der Vorstellungen gäbe, und unterschied Vorstellung und Empfindung. Die

noch zur Zeit der Leibnitz-Wolfischen Philosophie emporgekommne empirische Psychologie machte indefs dieser mit Recht den Vorwurf, dafs sie der Perception eine zu unbeschränkte und allgemeine Bedeutung gegeben und die Thätigkeiten der Seele nicht gehörig unterschieden habe. (S. Tetens: Philos. Versuche über die menschliche Natur I. B. 1777. p. 4. 8. — 11. Meiners Grundrifs der Seelenlehre p. 25.) Die empirische Psychologie fafste jedoch auch die Vorstellung der Monade in einem dem Sinne L.s wenigstens nicht entsprechenden, höchst beschränkten und subjektiven Sinne auf, indem sie dabei an keine andere Vorstellungen dachte, als an solche, wie wir etwa von „einem Pferde der Sonne, einem (diesem oder jenem gleichgültigen) Menschen" haben. Sie dachte nicht daran, dafs diese Vorstellungen nicht die Gattung, sondern selbst nur eine besondere Art der Vorstellung im Sinne L.s wenigstens ausdrücken. Die Vorstellung der Monade von einer andern ist keine gleichgültige, sondern wesentlich nothwendige, eine Vorstellung von ihrem Alter ego. Ich kann sein ohne die Vorstellung einer Sonne, eines Pferdes, aber die Monade kann nicht sein ohne ihre Vorstellungen. Die Vorstellung wurde zwar §. 11. mit Reminiscenzen verglichen, aber man gebe dieser einen allerdings begründeten Mangel der Monadologie aussprechenden Vergleichung nicht mehr Bedeutung, als ihr gebürt und übersehe nicht die Beziehung, in der sie allein gültig ist! Der Gedanke L.s, dafs die Repräsentation oder Perception das Wesen der Seele ist, ist allerdings ein tiefer. Er erscheint nur einseitig, wenn man die Vorstellung selbst in einem beschränkten Sinne erfafst und nicht bedenkt, dafs der Gegenstand der Vorstellung das Universum, das Unendliche ist, das qualitativ Unendliche der Gegenstand der deutlichen, adäquaten, das quantitativ Unendliche der confusen Vorstellung. — Einer Kritik der L. Lehre von der Perception enthalten wir uns hier, da sie von der Geschichte selbst gemacht wurde und sie nur bei einem Rückblick auf die L. oder vielmehr L.-Wolfische Philosophie ihren passenden Platz findet.

66. Der innige Zusammenhang des (an sich oder relativ, in Bezug auf ein andres organisches Wesen, in wiefern es ihm nicht blos zu seinem Aufenthaltsort, sondern zu seiner ganzen äufsern Lebensphäre dient) Unorganischen und Organischen gibt sich besonders in der Bestimmtheit kund, mit welcher eine bestimmte Pflan-

zenspecies nur an eine bestimmte Erdart, ein bestimmtes Thier nur an eine bestimmte Pflanze oder ein bestimmtes Thier gebunden ist -- eine Bestimmtheit, auf der die qualitative Beschränktheit, aber eben deſswegen die quantitative Unbeschränktheit, die unendliche Vielartigkeit des Thierlebens beruht. Das Geschlecht der Raupentödter (oder Schlupfwespen nach Einigen): Ichneumon, z. B. legt die eine Art in diese, die andre in eine andre Raupenart ihre Eyer — einige selbst in die Eyer der Schmetterlinge — und lebt in ihnen als Larve — obwohl es auch hievon Ausnahmen gibt, indem einige kleine Raupentödter keine Raupe verschonen, und bisweilen in einer und derselben Raupenart verschiedene Raupentödter, die aber vielleicht nicht sehr von einander verschieden sind, sich vorfinden sollen. Auch die vielbefeindete Blattlaus birgt und ernährt in ihrem eignen Fleisch und Blut eine Art — den J. Aphidum — vom Ey bis zum Stadium der Reife, wo der lästige Gast endlich ausschlüpft, aber die arme Blattlaus jetzt auch eine ausgefreſsne, leere Hülse ist. Die Milben leben, eine Art in den Büchern, eine andre auf dem Maulwurf, eine andere auf der Fledermaus u. s. w., eine andre in der Krätze, Acarus scabiei. Aber nicht nur an bestimmte Thiere, sondern selbst an ganz bestimmte, specielle Theile bestimmter Thiere ist bestimmtes animalisches Leben gebunden. Eine Art Fliegen legt ihr Ey in die Nasen der Schafe, eine andere in den Schlund der Hirsche, eine andere in den Afterdarm der Pferde. (S. z. B. Fauna Boica v. Franz v. Paula Schrank III. B. I. Oestrus p. 38. u. s. w.) Die Fledermaus hat an sich mehrere Arten von Milben, die übrigens glücklicher Weise selbst wieder ihre eignen Milben haben, wovon die auf ihren Flügeln verschieden ist von der, die sich in den Haaren, und von einer andern, die sich in ihrem Zahnfleisch befindet. Pediculus humanus vertauscht nicht seinen Wohnplatz mit Pediculus pubis und dieser nicht mit jenem, ähnlich den Esquimaux, die den Thran ihres Seehunds mit Nichts vertauschen. Jede Thierart hat daher sicherlich ihre eigne Lausart. Suum cuique. Daſs auch die Polypen schon Läuse haben, hat schon J. C. Schäffer (S. dessen Blumenpolypen in den süſsen Wassern. Regensburg 1755.) beobachtet. Die Eingeweidewürmer, die wahrscheinlich (denn eine Beobachtung der neusten Zeit macht eine Ausnahme) nur in den thierischen Leibern leben und leben können, leben

gleichfalls die einen in diesem, die andern in jenem Thiere, so daſs wohl jede Thiergattung ihre eigne Arten von Würmern hat, die einen in diesem, die andern in jenem Theile. Von den menschlichen Eingeweidewürmern lebt z. B. die eine Art im Blinddarme und in den dicken Gedärmen, die andere im Blute, die andere (der Fadenwurm, Filaria Dracunculus) meist im Zellgewebe der Haut, besonders an den Gliedern. Auch das Auge hat seine Entozoen. Die ältern Naturforscher, z. B. Linné (Vollst. Natursystem v. Müller VI. T. II. B. p. 903.) Schäffer (die Egelschnecken in den Lebern der Schafe. Regensb. 1755. p. 24.) leiteten die Eingeweidewürmer in den Thieren und Menschen von Aussen ab. Aber die spätern Naturforscher erkannten sie als angeschaffen, angeboren, die neuern als thierische Erzeugnisse, als Produkte einer generatio aequivoca oder originaria. Aber wie die gröſsern Thiere, so können auch die kleinern und allerkleinsten Infusionsthierchen wieder andere noch kleinere, vielleicht uns unsichtbare Thiere auf und selbst in sich haben. Per microscopia, sagt L., videmus animalcula alias insensibilia, et nervuli horum animalculorum et alia forte natantia in ipsorum humoribus animalcula videri non possunt. Die Kleinheit ist der Natur keine Schranke. So gut die Materie bis ins Unendliche sich zertheilen und vervielfältigen läſst, so gut ein Gran Moschus 20 Jahre lang, wie Boyle bewiesen hat, einen groſsen Raum, auch wenn er täglich gelüftet wird, noch merklich mit seinen Effluviis ausfüllen, ein Gran eines Pigments 392 Cubikzoll Wasser färben kann, und sich nach den Berechnungen der Physiker in 392 Millionen Theile zertheilen läſst: so gut kann auch hier die Natur bis ins Unbeschränkte fortschreiten, das Infusionsthierchen selbst wieder eigne Autochthonen, die Laus wieder ihre Läuse und so fort, der Eingeweidewurm wieder seine Eingeweidewürmer haben, gleichwie z. B. die Venen (die gröſsern wenigstens) wieder ihre eignen Venen und Arterien haben. Subtilitas naturae, schlieſst L. den eben citirten Satz, procedit in infinitum. Resp. ad Bierlingii Ep. VI. N. II. — Je mehr aber ein Thier nur an einen bestimmten Stoff gebunden ist, desto unzertrennlicher oder ununterscheidbarer ist es von ihm. Der bestimmte Stoff und das ihm immanente bestimmte Thier ist gleichsam ein Ἑν-διὰ-δυοῖν. Acarus scabiei preist die Herrlichkeiten der Krätze und versichert uns steif und fest, daſs man sonst nirgends als in der

Krätze leben könne, dasselbe versichert die Musca cadaverina (L.) vom Aas, die M. scybalaria (Dreckfliege) von ihrem Stoffe. Ob aber Koth oder Kothfliege, ist von einem höhern Standpunkt aus ziemlich egal. Ich weiſs nicht: bin ich ein Bub oder ein Mädchen, sagt — in verständliches Deutsch übersetzt — der Altbayer im Ausbruch der höchsten Lebensfreude; Ich weiſs nicht: bin ich Koth oder Kothfliege, so wohl ist's mir im Kothe, sagt die Natur im Ausbruch ihrer niedrigsten Lebenslust. Aber wenn auch gleich eine solche Identification nur eine licentia poetica ist, so finden wir doch vom Standpunkte der Natur aus, daſs je niedriger die Thiere sind, sie um so weniger sich von ihrem Elemente unterscheiden und absondern. Die Infusorien sind meist krystall-oder wasserhell, durchsichtig und eben wegen dieser Durchsichtigkeit unsichtbar und so schwer zu beobachten. Ihre Farbe kommt vielleicht theilweise von der Farbe der Nahrung her. Der Proteus diffluens hat nicht einmal eine bestimmte Gestalt. Die Strecke-und Langhals-Thierchen (Infusorien) bei Schrank (l. c. III. B. II. Ab. p. 53. p. 62.) haben ihm zu folge fast einerlei specifische Schwere mit dem Wasser, nach Carus (Zootomie § 57. l. Ausg.) auch die Medusen. Die Laus des Mohren soll schwarz, die des Blonden blond, die des Brünnetten braun sein. Die Amphibien und Fische unterscheiden sich von den warmblütigen Thieren dadurch, daſs ihr Wärmegrad dem Wärmegrade ihres Elementes gleich ist, während jene eine von dem Wärmegrade der Luft unterschiedne, beträchtlich ihn übersteigende Wärme haben. Die Differenz zwischen der Temperatur der kaltblütigen Thiere und der ihres Elements ist wenigstens so unbedeutend, daſs sie für Nichts angesehen werden kann. (S. Treviranus Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens l. Th. p. 416 — 419.)

67. Aber, kann man einwenden, — und solche erbärmliche Einwürfe hat man von jeher philosophischen Sätzen gemacht — wenn mich Jemand verhungern läſst oder verwundet und ich empfinde nun darüber die qualvollsten Schmerzen: so dächte ich doch, daſs dieses ein hinlängliches Zeugniss wäre, daſs ich nicht nur in Beziehung auf Andre, sondern auch in Beziehung auf mich materiell bin? Allerdings hast du Recht, wenn du dein verwundbares Ich für dein wahres und einziges Ich nimmst. Aber Du kannst dir auch dasselbe anthun, was dir der Andre thut. Ist aber wohl das Ich,

das gern essen möchte, dem der Hunger Schmerz verursacht, Eins mit dem Ich, das dich dem Hungertod preis gibt, dieselbe Kraft? Unmöglich; Du kannst Dich nur selbst tödten, weil Du Dich von Dir selbst unterscheiden und absondern kannst. Was Du aber von Dir absondern kannst, das kannst Du nur von Dir absondern, weil es für Dich selbst ein Andres ist. Das Wesen allein ist unabsonderlich, aber nicht seine Beziehungen. Du bist materiell, heifst aber nichts andres als: Du bist eben so gut für Dich, als für Andre ein Objekt. Aber das Ich in dir, dem du Objekt bist, das ist dein wahres Ich, das aber, eben weil es dein wahres Ich, nicht dein (ausschliefsliches) Ich ist. Dieses ist der Geist; der Geist allein ist die von sich unabsonderliche Beziehung auf sich d. h. nur sich Objekt.

68. Die persönliche Gesinnung des Cartesius im Verhältnifs zu der Kirche, der er angehörte, soll hier keineswegs verdächtigt werden. Es wird nur behauptet: als Philosoph war C. nicht Katholik, und als Katholik nicht Philosoph. Beide sind in ihm, und doch sind beide zwei Wesen d'un genre tout-à-fait different. Der denkende Historiker hat zu unterscheiden zwischen dem Substanziellen, Wesentlichen, Objektiven und dem Particulären, Subjektiven eines Menschen. C. war Denker: seine substanzielle Lebensangelegenheit die Erkenntnifs: Après avoir éxaminé solidement toutes choses ... il jugea qu'il ne pouvoit rien faire de meilleur que de continuer dans l'occupation où il se trouvoit actuellement depuis qu'il s'étoit defait des préjugez de son éducation. Cette occupation consistoit uniquement à employer toute sa vie à cultiver sa raison et à s'anvancer de tout son possible dans la connoissance de la Vérité. (Baillet la Vie de M. D, à Paris 1691. I. P. Liv. III. ch. IX.) Il ne voulût envisager Dieu dans tout son travail que comme l'auteur de la Nature, à qui il prétendoit consacrer tous ses talens. (ibid. P. I Liv. III. ch. II.) Aber von diesem seinen substanziellen Interesse schlofs er den Glauben seiner Kirche aus. Pour l'autre Theologie qui a ses fondemens sur l'inspiration divine, il se contenta toujours de la recevoir avec un profond respect sans vouloir jamais l'examiner. (ibid. p. 180.) Quoique son esprit fût curieux jusqu'à l'etonnement de ceux qui le connoissoient, il étoit néaumoins trés éloigné du libertinage (?) en ce qui touche les fondemens de la Religion ...: Il comprit de bonne heure que tout ce

qui est l'objet de la Foy ne sauroit l'être de la Raison ... (ibid. Liv. II. ch. IX.) M. D. s'etoit (tellement) réduit à la connoissance des choses naturelles. (P. II. Liv. VII. ch. III.) ... Il ne prétendoit pas examiner la Religion qu'il avoit reçûe de son Eglise. (ibidem Liv. VIII. ch. VIII.) Sagt man daher: C. etoit bon Catholique, so entsteht die Frage: welcher Cartesius? Was ein Denker d. h. ein Mensch, dessen differentia specifica die Thätigkeit des Denkens ist, von seinem Denken ausschliefst, das schliefst er von seinem Wesen aus. C. hat seine Bedeutung nur als Philosoph, nur als dieser hat er auf die Welt gewirkt, sich objektiv bethätigt, nur als dieser existirt er lebt er heute noch für uns, und von diesem Philosophen hat er den Katholiken rein abgesondert und ausgeschlossen, indem er die Gegenstände seines Glaubens aufser dem Gebiete der Philosophie liegen liefs und so ein eignes selbstständiges Reich des Gedankens in sich gründete. Die Geschichte der Philosophie weifs nichts von einem Cartesius, der Katholik war. Der Katholik gehört nur der Biographie an. — Interessant ist der Zwiespalt, in welchen die zwei Cartesius miteinander geriethen, als Cart. das Schiksal Galilei's erfuhr. (Vgl. Baillet P. I. Liv. III. chap. XI. u. XII.) C. der Denker war derselben Ueberzeugung wie Galilei, ja — personne... n'étoit peut-être plus persuadé que lui que l'opinion du mouvement de la terre est la plus vraisemblable. Ja C. schreibt an Mersenne: j'avoue que si ce sentiment du mouvement de la terre est faux, tous les fondemens de ma Philosophie le sont aussi... Il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité que je ne l'en saurois détacher sans rendre le reste tout défectueux. Dieser Traité war seine Abhandlung von der Welt, und C. war eben im Begriffe, die letzte Hand daran zu legen, um sie Mersenne zu überschicken, als er erfuhr, dafs das kopernikanische System in Rom verdammt worden wäre. Man denke sich nun die Verlegenheit und Collision, in welche C., der folgsame Sohn der Kirche, mit C., dem Philosophen, dadurch kommen mufste! Glücklicher Weise bot ihm die Klugheit bei diesem Widerstreite seines Glaubens und seiner Vernunft ein Mittel dar: er wollte sich formell den Aussprüchen der Kirche, im Falle sie fest darauf beharren würde, accomodiren, ohne doch materiell, d. h. im Wesen seine Ueberzeugung zu ändern. Aus diesem Beispiele sehen wir zur Genüge, dafs C. der Katholik, obwohl

eine innerliche Persönlichkeit, doch für C. den Philosophen und in Bezug auf ihn eine fremde, andere Person war, welche C. dem Philosophen Schranken anlegte, die ursprünglich in dem Wesen desselben gar nicht lagen, von denen er durch und aus sich selbst ganz und gar nichts wuſste, von denen er nicht determinirt, sondern frei war. Dem Tycho de Brahe war die Ueberzeugung der Kirche von der Schriftgemäſsheit des Stillstands der Erde eine ursprüngliche, immanente innere Schranke seines Geistes selbst; er anerkannte, selbst, daſs sich nach dem kopernikanischen System die Phänomene des Himmels viel leichter und einfacher erklären lieſsen; aber der Widerspruch desselben mit der Bibel war ihm ein positiver innerer Grund gegen dasselbe. In Cartesius dagegen hat sich der Denker, der Philosoph in der Art von dem Katholiken emancipirt, daſs beide für sich ein abgesondertes, eignes Leben haben und nur durch die Nabelschnur noch an einander hängen; die Verbindung des Katholiken mit dem Philosophen hat ihren Grund weder in C., dem Philosophen, noch in C., dem Katholiken, sondern nur in dem äussern, historischen Umstand, daſs eben C. als Katholik geboren und erzogen worden war. .... M. Desc. contât parmi les maximes de sa Morale particulière celle de demeurer constamment dans la Religion où Dieu l'avoit fait naître et de ne retenir que celui-là de tous les préjugés de son education (Baillet P. II Liv. VIII. ch. VIII.) Seine Moral bestand darin, wie Baillet es an einer andern Stelle (P. I. Liv. IV. ch. II. und Liv. II. ch. IX. p. 134) ausdrückt à obéir aux lois de son pays, à vivre dans la religion de ses péres, obwohl die Stelle, worauf sich Baillet stützt, in Descartes Dissertatio de Methodo (p. 20. Op. philos. Ed. III. Amstelodami 1650.) also lautet: Prima (regula) erat, ut legibus atque institutis patriae optemperarem, firmiterque illam religionem retinerem, quam optimam judicabam et in qua Dei beneficio fueram ab ineunte aetate institutus; aber nicht der unbedeutendste Grund, wo nicht der Hauptgrund selbst, warum C. sie für die beste hielt, war, daſs er in ihr geboren und erzogen war; denn C. sonderte ja den Glauben vom Gebiete des Denkens ab — cum pro certo atque explorato accepissem, iter quod ad illam (Theologiam nostram) ducit doctis non magis patere quam indoctis, veritatesque a Deo revelatas humani ingenii captum excedere, verebar ne in temeritatis crimen inciderem, si illas imbecillae rationis

meae examini subjicerem. (de Meth. p. 6.) — er nahm sie unmittelbar, unbedenklich, ohne Kritik, ohne Untersuchung als das auf und ein, als was sie ihm gegeben worden war; er war in dieser Beziehung nicht Cartesius, der Cartesius, welcher uns in der Geschichte der Philosophie interessirt, und den wir immer im Sinne haben, wenn wir von C. sprechen; er war hierin nicht mehr, als jeder indoctus und Nichtphilosoph, er machte hierin nicht seine Talente, seinen Geist, seine differentia specifica geltend: sein Katholicismus hat daher nicht mehr Bedeutung, Werth und Gewicht, als der irgend eines gemeinen, nicht-denkenden Mannes; er beruhte nicht auf einer philosophischen Ueberzeugung; sein Katholicismus war mit Einem Worte — sit venia verbo! — ein Muttermahl.

69. Selbst Poiret, der doch Alles der Willkühr unterwirft, die Wesenheiten der Dinge für willkührlich erklärt, sieht sich genöthigt, um nicht in bodenlose Unvernunft zu fallen, zuletzt bei einer Nothwendigkeit Halt zu machen. Dico (sagt er Cogitat. ration. liv. III. c. 10.) Deum concipere necessario, necessitate naturae suae, veritates illas, quae de illo sunt quaeque ejus naturam, essentiam, attributa immediate spectant et illum nunquam fuisse ad has indifferentem. At non item de veritatibus, quae ideas, essentias, proprietates omnium eorum, quae ipse Deus non sunt, respiciunt. Allein begreift denn nicht Gott, wie die Scholastiker und Mystiker sagten, indem er sein Wesen begreift, zugleich das Wesen der Dinge, und liegt hierin nicht auch die Nothwendigkeit der Wesenheiten der Dinge? . . . .

70. Obgleich die meisten Physiker und Astronomen des 17ten Jahrhunderts die Kometen als natürliche Körper betrachteten, auch schon viele denkende Köpfe des 16ten Jahrhunderts derselben Ansicht waren — Bruno z. B. hielt sie für eine Art von Gestirnen (De l'infinito universo et Mondi im IV. Dialog.) —: so war die Meinung, dafs sie blofse willkührliche Zeichen wären, mit denen Gott der verderbten Welt zu ihrer Besserung oder Bestrafung furchtbare Uebel androhe, doch noch die herrschende, die allgemeine. Noch im Jahre 1681 hielt es der Physiker Joh. Christ. Sturm, auf Veranlassung des grofsen Kometen von 1680, für nöthig, auf der Altdorfer Universität zu beweisen: Cometas non esse signa prognostica arbitraria, ex instituto Dei peculiari mala terris denunciantia, quia ex.

omnibus circumstantiis eluscescit, eos esse corpora mere naturalia, und mit dem Beispiel anderer berühmter Männer seine Abweichung von der allgemeinen Meinung zu entschuldigen. (S. dessen Exercit. de Cometa novissimo cap IIII. § 10 c. I. § 9.) In Betreff des nämlichen Kometen schreibt Des-Maizeaux im Leben Bayle's: Le peuple, c'est à dire, presque tout le monde en étoit saisi de frayeur et d'étonnement. B. wurde dadurch zu seinen Pensées diverses sur les Cometes veranlaſst. Mehrere beunruhigte Personen quälten ihn mit ihren Fragen. Er suchte sie durch philosophische Gründe zu beruhigen. Aber für den superstitiösen, für den sinnlichen, wie den bloſsen Gefühlsmenschen sind Vernunftgründe zu schwach, d. h. mit andern und die Sache allein richtig auslegenden Worten zu entlegen und zu erhaben. Das Wort vermag Nichts über das Thier, nicht weil es zu schwach, sondern weil es zu erhaben ist, um von ihm capirt werden zu können. Nur unter der Gestalt sinnlicher Gewalt bemeistert die Vernunft das Thier. Die Vernunft als solche ist nur für den Vernünftigen eine und zwar die höchste Macht. Die Vernunft offenbart sich als solche nur sich selbst. Aber das reine Licht ist nicht für den Menschen. So lieſs die Kirche nicht durch ein durchsichtiges, sondern ein farbendunkles Medium das Licht in sich hinein. Bayle besann sich daher, überzeugt, daſs er durch Vernunftgründe nichts ausrichten könne gegen den Glauben seiner Zeit, auf einen theologischen Grund. Dieser war, daſs wenn die Kometen eine Vorbedeutung von Uebeln wären, Gott Wunder thäte, um die Idolatrie in der Welt zu bestätigen. Diese Vorstellung von den Kometen hatte aber nur darin ihren Grund, daſs die Kategorie, welche Spinoza zur einzigen und alleinigen Kategorie der Philosophie gemacht hat — daher der Mangel seiner Philosophie, daſs sie ihm die ausschlieſslich wahre, die Kategorie der Relation Nichts war. — und welche später die natürliche Kategorie des Menschen wurde, verschwunden war. Man betrachtete die Dinge nicht in ihrem natürlichen Zusammenhang, faſste sie nicht in ihrer immanenten Bedeutung, brachte sie in Beziehungen, die ihnen entweder ganz fremde, zufällige oder doch secundäre waren: kurz der Mensch dachte Alles, dachte Gott und die Welt nur in der Beziehung auf sich selbst. Der Dämon der Willkühr trieb so überall seinen Spuk.

71. Herr Herbart in seiner neusten Schrift über die Freiheit kann jedoch nicht genug darüber sich verwundern, daſs Lessing und Göthe „Gönner“ Spinozas waren, daſs Jacobi „ihn mit groſsem Respect behandeln, Schleiermacher gar ihn mit Plato in nähere Verbindung bringen konnte.“ „Nach ihm ist die Ethik des Spinoza, offen gesagt: — unter der Kritik. Von dem sittlichen Bedürfniſs, wodurch Kant zu seiner Freiheitslehre getrieben wurde, möchte schwerlich eine Spur in seinen Schriften zu finden sein.“ Es fehlte dem Sp. „moralische Wärme (?!) und Würde!“ Er sieht daher die Anerkennung des Sp. „als eine der seltsamsten Verblendungen eines vielfach verblendeten Zeitalters an.“ Die allein richtig d. h. so wie Herr H. Sehenden waren — man denke nur — der Jurist Henrici und der Theologe Stäudlin, welcher behauptet: „daſs Sp. alle sittlichen Ideen, Urtheile und Gefühle des Menschen verwirrt, verkehrt, verdreht und verfälscht und zwar auf eine Art, welche dem innersten moralischen Bewuſstsein widerspricht und es empört.“ Einem Theologen steht ein solches Urtheil wohl an. Aber ist es möglich, daſs ein Philosoph, dessen sittliche Bestimmung die Erkenntniſs ist, der ein wahrer, der Idee entsprechender nur dann ist, wenn das theoretische Bedürfniſs sein substanzielles Bedürfniſs selbst ist, ist es möglich, daſs ein Philosoph über einen Philosophen, der die erhabensten Gedanken über die Erkenntniſs und damit die trefflichsten praktischen Lehren für den denkenden Menschen ausgesprochen, solche Urtheile fällt oder gut heiſst? Ist denn der Actus intelligendi und cogitandi nicht an sich selbst schon ein sittlicher Akt? Ist nicht allein der gesammelte, der andächtige, der gereinigte, der uninteressirte, der leidenschaftslose, der freie Geist des Denkens und der Erkenntniſs fähig? Kann man denken ohne Resignation, ohne Opfer? Sind nicht die Freuden des Geistes die Qualen des natürlichen Menschens? Ist nicht schon die Einsamkeit — die unentbehrlichste Gefährtin des Denkers, eine Feindin des genuſs- und gesellschaftsüchtigen, natürlichen Menschen? Bestimmt und beschränkt nicht bei ihm auf eine der Selbstsucht höchst empfindliche Weise der Zweck des Denkens unwillkührlich sein ganzes äuſseres Leben? Ist also Denken nicht Handeln? Macht also nicht der, welcher die Erkenntniſs zu seinem Princip und Zwecke macht, damit zugleich nolens volens, per se die Tugend zu seinem Princip und Zwecke, und übt sie im Stillen aus? Und ist etwa

die Erkenntniſs, die Spinoza als das Summum Bonum, als den Endzweck seiner Ethik ausspricht, ein abstraktes, unfruchtbares, unpraktisches Princip? Für den allerdings, der keinen Trieb zur Erkenntniſs hat, ist sie ein solches, aber für den, den dieser Trieb beseelt, das einzig praktische Princip. Kein anderes Princip leitet ihn bewuſst oder unbewuſst, als das spinozische: Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit vel quod impedire potest quo minus intelligamus — (Eth. P. IV. Prop. 27); aber die moralischen Uebel sind die wahren Hindernisse der Erkenntniſs. Die Freude, die der wissenschaftliche Mensch empfindet, wenn er nach einer Reihe anstrengender Untersuchungen endlich eine neue Wahrheit findet, ist nichts anderes als das unwillkührliche Eingeständniſs, dass Sp. Recht hat, wenn er sagt: Summum Bonum Cognitio, und der Schmerz, den er fühlt, seine Desperation, wenn ihn einmal der Mephistopheles, es sei in welcher Gestalt es wolle, verführt und von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit abezogen hat, nichts anderes als die unwillkührliche Bestätigung von der Wahrheit des Gedankens: das nur ist ein Uebel, was verhindert, quo minus intelligamus; eatenus tantum modo agimus, quatenus intelligimus. Und für welche Menschen hat denn seine Ethik Sp. geschrieben? Für die welche lesen können; denn er hat sie in keiner Kanzelpredigt vorgetragen. Aber er hat sie nicht in einer lebendigen, sondern todten Sprache geschrieben; also für gelehrt Gebildete. Aber er hat keine Orationes geschrieben, wie etwa ein Muret; er hat seinen Gegenstand philosophisch behandelt; also hat er sie geschrieben für denkende, philosophirende Menschen, also für solche, deren wesentliche Tendenz und Lebensangelegenheit die Erkenntniſs ist, die also mit der That wenigstens und mit dem Objekt ihrer Thätigkeit den Satz des Sp. bestätigen: melior pars nostri intellectus, also für solche, die ein gemeinschaftliches Princip mit ihm haben, so sehr sie auch in der Bestimmung dieses Princips von ihm abweichen mögen. Und nur für die, für welche Sp. nicht gedacht und geschrieben hat, welche ausser ihm sich befinden und ihn von Aussen, von ihrem, einem fremdartigen Standpunkt und Princip aus beurtheilen, denen daher nur die einzelnen besondern für sich allerdings abstossenden Sätze abgetrennt von ihrem Princip, welches dem Sp. die absolute Realität, ihnen aber

Nichts ist, nur für diese ist — und zwar nothwendiger Weise — seine Ethik, die Negation, weil ihrer, also aller Moral. Doch gehen wir specieller auf Sp und die Urtheile des Herrn Herbart ein! Sp. wurde, weil er die Kategorie, welche das Princip der Philosophie, der Erkenntnifs überhaupt ist, zuerst in neuerer Zeit aufs bestimmteste und entschiedenste in der metaphysischen Philosophie aussprach — denn in der Physik hatte sie bereits Bacon geltend gemacht, indem er eine rein physikalische, nicht teleologische Betrachtungsweise des Physischen als das wahre Heil anpries, in der Astronomie Kopernikus, Bruno, Galilei, Keppler, denen die Erde nicht mehr das Alles auf sich beziehende Centrum, sondern vielmehr contemptissimae parvitatis war, — der Erlöser der Vernunft genannt. Diese Kategorie ist die Beziehung des Gegenstandes auf sich selbst. Diese ist das Princip, das Wesen des Sp.; nur diese der sichere Anhaltspunkt einer Kritik desselben, nur diese die Quelle seiner Tugenden und Mängel. Der Charakter seiner Philosophie ist daher der der reinsten und erhabensten Objektivität. Daher ist ihm Philosophiae scopus nihil praeter veritatem (Tract. Theolog Pol. c. 14.) daher betrachtet er die menschlichen Leidenschaften mit derselben Geistesfreiheit, mit welcher die Mathematiker ihre Gegenstände betrachten; er will die menschlichen Handlungen nicht belachen, nicht betrauern, nicht verabscheuen, sondern erkennen (intelligere); er betrachtet sie nicht als Fehler, sondern als Eigenschaften der menschlichen Natur, die eben so wesentlich zu ihr gehören, als Donner und Stürme, ob sie gleich lästig sind, zur Natur nothwendig gehören (Tract. Polit. c. I. § 4.) Daher entfernt er alle anthropomorphistischen Bestimmungen von Gott: ne Divinam Naturam cum humana confundam, Deo humana attributa, nempe Voluntatem, Intellectum, Attentionem, Auditum non adsigno. (Ep. 58.) Quia credo, quod triangulus, siquidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminenter triangulum esse, et circulus, Divinam naturam eminenti ratione circularem esse, et hac ratione quilibet sua attributa Deo adscriberet, similemque se Deo redderet, reliquumque ei deforme videretur. (Ep. 60. u. Tract. Theol. pol. c. 4. p. 213.) Daher ist ihm die Schönheit nicht so wohl eine Qualität des Objekts, welches gesehen wird, als vielmehr nur ein Effect im Sehenden.

Si nostri oculi essent vel longiores vel breviores aut nostrum aliter se haberet temperamentum, ea quae nunc pulchra, deformia etc. apparerent. Pulcherrima manus per microscopium conspecta terribilis apparebit. (Ep. 58.) Daher sind ihm Perfectio atque Imperfectio denominationes, quae non multum a denominationibus pulchritudinis et deformitatis differunt. Kein Ding ist gut oder übel, vollkommen oder unvollkommen, in Beziehung auf sich selbst betrachtet, sondern nur in Vergleich und Beziehung zu andern Dingen. Und das ist auch ganz richtig. Die Auster ist in Beziehung auf sich betrachtet, kein mangelhaftes Thier, denn fehlerhaft, unvollkommen ist nur das, dem etwas abgeht, was wesentlich zu ihm gehört. Wir erkennen daher nur Etwas, wenn wir von der moralischen und ästhetischen Affection abstrahiren; wir hätten noch bis diese Stunde keine Physiologie und Anatomie, hätten wir nicht von der Beziehung der Dinge auf uns, in welcher sie uns widerlich, verabscheuungswürdig, hässlich sind, abstrahirt. Der Fehler Sp.s besteht nur darin, dafs er die Beziehung eines Dings auf andere nicht auch als eine immanente, wesentliche begriffen hat. Aber abgesehen davon, was nicht hieher gehört, so fragt es sich: findet wirklich wegen dieser eben angeführten Sätze zwischen Plato und Sp. nichts Gemeinschaftliches statt? Der oberflächliche Betrachter wird diese Fragen verneinend beantworten, denn wie viel Schönes hat nicht Plato von den Ideen des Guten und Schönen geredet, und der Vandale Sp. hat sie geradezu negirt. Wirklich? Was ist denn aber die Kategorie, die das Gute zum Guten bei Plato macht, und die am bestimmtesten seine Philosophie charakterisirt und von dem Standpunkt der Sophistik unterscheidet? Die Kategorie das αὐτὸ καθ' αὑτὸ, während die Kategorie der Sophisten das πρός τι war. Aber ist nicht die spi. Kategorie auch das αὐτὸ καθ' αὑτὸ? Hat also nicht Sp. die Kategorie mit Plato gemein? Drückt denn das αὐτὸ τὸ ἀληθὲς, das αὐτὸ τὸ καλὸν im Unterschiede von dem relativ- dem vielen Schönen und Guten bei dem philosophirenden, nicht mythologisirenden und populären P. etwas anderes aus, als das objektive, das mit sich identische, das nur durch sich selbst zu begreifende, das absolute, wesenhafte Sein? als das ὄντως ὄν? Drückt es also nicht auch das aus, was die Substanz im Sinne des Sp.? Euklides von Megara, der Schüler Socrates, und seine Schule sagte: id bonum esse, quod esset unum et

simile et idem semper. Ist diess aber nicht eine platonische Bestimmung? Und kommen diese Bestimmungen nicht auch der Substanz Sp.s zu? Ist die Substanz als das einzig Wahre, Wesenhafte und Positive, nicht auch die Affirmation, das wahre Bonum des Geistes? Bezeichnet das Wort Substanz im Sinne Sz.s ein indifferentes Objekt, ein Ding, oder ist es nicht vielmehr der affectvollste, der emphatische, patheti sche Ausdruck der höchsten Realität, des Gegenstandes, in dessen Erkenntniss allein der Geist den Triumph seiner eignen Realität zugleich feiert? Ist nicht die Erkenntniss der Substanz das wahre Utile, die Virtus, die Felicitas und Activität des Geistes? Stehen etwa solche Sätze, wie Summum Bonum mentis cognitio Dei est. Pertinet ad Mentis humani essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei und ähnliche Sätze im Widerspruch mit dem Begriffe der Substanz? Nein! vielmehr kommt in ihnen erst die Bedeutung derselben zum Vorschein; sie gehören wesentlich zur Erkenntniss selbst der Substanz. Die Substanz ist als das Wahre der Erkenntniss das Bonum; sie bleibt im Intellect in ihrer Beziehung auf sich. Herr Herbart sagt: „es klinge freilich vortrefflich, wenn Sp. die Erkenntniss das höchste Gut des Geistes nenne, aber man dürfe nicht jenen Deus sive natura vergessen, der nur eine nackte Naturnothwendigkeit, nicht einmal eine vergötterte Natur sey.“ Allerdings braucht Sp. den Namen Gott und Natur (jedoch N. naturans) identisch; aber abgesehen von der Bedeutung der Natur, kommt es auf den Namen an, kommt es nicht vielmehr allein auf die Bestimmung, auf das Prädikat an, ob das Subjekt, was ich Gott nenne, etwas wirklich Göttliches oder Ungöttliches ausdrückt? Im 17. Jahrh. (1682.) warf ein Geistlicher die Frage auf: „Ob Gott auch ehelich sey und ein Weib habe, wie sonst ein Mann ein Weib habe? Und wie viel er Weisen (modos) habe, Menschen zu wege zu bringen?“ Hier ist Gott auch Subjekt; aber ein Name nur; die blosse Frage schon: ob ihm die Beschaffenheit der Männlichkeit zukommt, hebt den Begriff Gottes, das Subjekt schlechtweg auf. Die Göttlichkeit liegt allein in der Bestimmung. Sind nun aber die Bestimmungen die die Substanz zur Substanz machen, wie z. B. dass sie causa sui ist, dass sie unica, infinita, dass sie allein durch sich selbst erkannt wird, ihr Begriff von keinem andern abhängt, dass sie noth-

wendig wirke d. h. mit innerer, mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher Gott, wie Sp. sagt, nach dem Ausspruch aller Denkenden, sich selbst erkennt, sind diese Bestimmungen nicht erhabne, positive, wahre, göttliche Bestimmungen? Freilich metaphysische Bestimmungen und deſswegen für die Meisten unserer Zeit, der das Organ für Metaphysik abgeht, dürre theoretische Begriffe oder nur negative Bestimmungen, als wären die Bestimmungen des Intellectus nicht die objektivsten und deſswegen die positiven! obgleich sie für uns, eben weil sie den Gegenstand nur in der Beziehung auf sich bejahen und wir von Natur aus Sophisten sind, welche die Realität eines Gegenstandes nur darnach schätzen, was er für sie ist, die negativen sind. Herr H. fährt dann weiter fort und sagt: „man solle im Gedächtniſs behalten, daſs vom bonum nur als vom Correlat des malum gesprochen und eins wie das andere als Resultat der Unfreiheit angesehen wird.“ Ferner später (p. 147.) „Wie sollte der spinozische Weise das kennen was an sich gut ist?“ Die Begriffe von Vollkommenheit und Unvollkommenheit beruhen allerdings nur auf der Vergleichung nach Sp., das Bonum und Malum sind nur relativ. Aber — und dieses Aber ist von groſser Wichtigkeit — nur die Gegenstände, welche plus realitatis enthalten, nennen wir nach Sp. vollkommen, wenn wir sie mit Gegenständen, die minus realitatis enthalten, in Beziehung und Vergleichung bringen. .... In rebus nullam imperfectionem possimus concipere, nisi ad alias res attendamus, quae plus habent realitatis. (Epist. 32.) Quatenus Naturae individua ad hoc genus (ens) revocamus et ad invicem comparamus et alia plus entitatis seu realitatis quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis perfectiora esse dicimus. (Eth. P. IV. Praef.) In dieser Stelle liegt keineswegs, daſs der Begriff der Realität eben so gut ein subjektiver und nur relativer ist, als der der Vollkommenheit, sondern sie sagt nur, daſs wir durch die Vergleichung erfahren, zum Bewuſstsein kommen, daſs der eine Gegenstand mehr Realität enthält, als der andere. Der Begriff der Realität ist vielmehr nach Sp. ein objektiver. Er kommt daher schon in den ersten Sätzen der Ethik vor. Die 9te Prop. lautet: Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. Er läugnet keineswegs, dass es Wesen gibt, wovon die einen mehr Realität als die andern enthalten,

Er will diesen Unterschied nur nicht confundirt wissen mit dem Unterschied von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, weil diese Lob und Tadel, mein subjektives Urtheil, nur die Beziehung der Realität auf mich ausdrüken, und daher etwas Relatives sind. Was in einem Wesen von geringerer Realität Vollkommenheit ist, dasselbe ist in einem Wesen von gröſserer Realität Unvollkommenheit. Jeder, sagt S. in dem citirten Briefe, betrachtet Dinge, die er im Menschen verabscheut und mit Widerwillen ansieht, in den Thieren mit Bewunderung, wie die Kämpfe der Bienen, und die Eifersucht der Tauben; „denn die Affekte der unvernünftigen Thiere, (Eth. T. III. Sch. zu Prop. 57.) sind eben so von der menschlichen unterschieden, als ihre Natur von der Natur des Menschen unterschieden ist. Jedes Individuum lebt zwar zufrieden mit seiner Natur und erfreut sich daran; aber seine Freude unterscheidet sich eben so von der Freude eines andern, als sein Wesen essentia von dem Wesen eines Andern sich unterscheidet." Also: S. läugnet keineswegs, daſs der Mensch mehr Realität enthält, als das Thier, der Weise und Gute mehr als der Unweise, sondern er will nur den subjektiven Tadel, der in dem Prädikat der Unvollkommenheit liegt, nicht als eine objektive Qualität ausgesprochen wissen; denn das Thier ist deſswegen nicht unvollkommner; denn was zu ihm gehört, was in der Natur der Thierheit liegt, das geht ihm nicht ab; in unsrer Sprache: es entspricht seiner Idee: in Sp.s.: non ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat. Der Satz: Per realitem et perfectionem idem intelligo (Eth. P. II. Def. 6.) erhält aus dem Gesagten sein Verständniſs. Was das Malum und Bonum anbelangt, so kann uns hier gleichfalls nur der Begriff, der allein der positive Begriff der spinozischen Philosophie, der Begriff des Esse leiten. Der spinozische Weise kennt allerdings auch das „Gute an sich" aber das Gute an sich — weil das Gute eine Beziehung auf das Subjekt ausdrückt, — nennt er nicht mehr das Gute. Ihm ist das Wahre allein, das Wahre als solches das Gute — subjektiv: die Erkenntniſs des Wahren allein das Gute, das Positive (im metaphysischen Ausdruck), die Realität, das Esse des Geistes. Daſs der Weise gut ist, ist eine nothwendige Folge; aber das Wesen, seine Substanz ist die Erkenntniſs der Substanz; das Gute also, welches dem Sp. das Correlat des malum ist, das ist dem Sp. nicht das wahre, an sich seiende Gute,

Was Kant in den Willen verlegte und nur in einem apparten Geistesvermögen finden konnte, nachdem er den Verstand zu einem leeren Kapseldreher gemacht hatte, das findet und hat Sp. im Intellectus, weil er ihm die Bejahung des wahren Seins ist. Suchet, so werdet ihr finden. Aber freilich dem, der im Kantianismus noch befangen ist, ist der Ort, so zu sagen, wo Sp. das Gute hin verlegt, eine tabula rasa, ihm ist es ein Gräuel, ein Unsinn, daſs der Intellekt der Ausdruck des Positiven, des Unendlichen sein soll. Er bemerkt nicht, daſs dem denkenden Menschen, so auch Kant, nur das Wahre das Gute ist, das Gute nur das Gute, (Positive) weil es das Wahre; daſs aber der, welcher das Wahre nicht in der Erkenntniſs findet, das Wahre in den Willen verlegt, umgekehrt der, welcher das Wahre in der Erkenntniſs findet, in dem Wahren, weil es das Wahre, in der Erkenntniſs auch das Gute findet — eine Erkenntniſs, von der der gute Wille eine nothwendige Emanation ist. Also noch einmal: die idea, die cognitio adaequata ist das Verum Bonum des Sp. Oder ist etwa bei Sp. zwischen wahr und falsch nur ein relativer Unterschied? Oder die adaequate Idee, in der allein das wahre Wesen des Geistes liegt, das Correlat der unadäquaten? Nein! Quod ad differentiam inter ideam veram et falsam attinet constat ... illam ad hanc sese habere ut ens ad non-ens (Eth. P. II. Pr. 43. Schol.) Es ist ein Unterschied zwischen Sein und Nichtsein. Die unadäquaten Ideen sind die Passionen des Geistes, sind die Ideen, wovon der Geist nur die halbe, die partiale Ursache ist; die adäquaten die Actionen, die Virtus, die Potentia, und daher die ipsa Essentia des Geistes, die Ideen, wovon der Geist die ganze, volle Ursache allein ist; kurz die unadäquaten sind die Negation, die adäquaten die Position des Geistes. Fiat applicatio! Herr H. bemerkt gegen den Satz Sps. die Erkenntniſs des Uebels ist unadäquat: „Wie (werden Sie fragen?) — die Schrift ist nämlich in Briefform verfaſst — die Erkenntniſs des Uebels ist unadäquat? Was für Uebel meint denn der Mann? Etwa Krankheit u. dgl. wo uns die vollständige Kenntniſs des natürlichen Zusammenhangs fehlt? Giebt es denn kein sittliches Uebel und haben wir von der Lüge, vom Unrecht keine angemessene Begriffe?“ Und der Beweis von diesem Satze ist nach H. H. der: „Die Erkenntniſs des Uebels ist die Traurigkeit, sofern wir uns deren bewuſst sind.“ ein Satz, der sich nach ihm wieder darauf gründet, daſs

die Vorstellung der Traurigkeit mit dem Affekte so verbunden sei, wie die Seele mit dem Leibe, d.i. diese Vorstellung ist von der Vorstellung der Affektion des Leibes nur der Ansicht nach verschieden" — ein Satz, der aber gar nicht hieher gehört. Der Beweis liegt vielmehr in dem, was unmittelbar bei Sp. auf den ersten folgt: Cognitio mali est ipsa tritistia etc. Tristitia autem est transitio ad minorem perfectionem, quae propterea per ipsam hominis essentiam intelligi nequit ac proinde pafsio est, quae ab ideis inadaequatis pendet et cons. etc. Der wahre Beweis ist: das Uebel ist, auch nur dem relativ Guten gegenüber, eine Imperfectio, eine Negation, und von dem Negativen gibt es keine positive Erkenntnifs. Wie nichtig ist daher der Einwand Herbarts! Wie tief Sps. Gedanke! Die Erkenntnifs des Negativen setzt die Erkenntnifs des Positiven voraus, aber nicht diese jene. Das Positive erkenne ich durch sich selbst; aber von dem Negativen habe ich nur eine indirekte, negative Erkenntnifs; das Auge hat eine Idee, ut ita dicam, von der Finsternifs und vom Lichte, aber die Idee der Finsternifs hat das Auge vom Nichtsehen, die des Lichtes vom Sehen; in der Finsternifs ist die Thätigkeit des Auges aufgehoben, im Lichte bejaht. O hätte doch H. Herbart bei Spinoza an Plato gedacht! Dieser sagt nämlich in seiner Republik im V. B.: τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωςόν. μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωςον ...ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δὲ ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τῷ μὴ ὄντι und verweist dann die δὸξα, was bei Sp. die imaginatio, die Quelle der unadäquaten Ideen ist, auf das, was in der Mitte zwischen dem wahren Sein und dem Nichtseyn steht. Sp. fafst also die Erkenntnifs in derselben Bedeutung wie Plato. Nur von dem Positiven gibt es eine (positive) Erkenntnifs. Die Erkenntnifs drückt an und für sich etwas Positives aus. Nur in dem, was etwas Seiendes, ist darum die Erkenntnifs in ihrem Efse, findet die Vernunft sich bethätigt, hat sie die Freude, sich selbst zu finden. Die Erkenntnifs, die adäquate Idee ist selbst die wesenhafte, substanzielle Thätigkeit des Geistes; nur das selbst Wesenhafte ist daher ein ihr angemessener, entsprechender Gegenstand. Daher zieht Sp. aus dem angeführten Beweis den Schlufs: Hinc sequitur, quod, si Mens humana non nisi adaequatas haberet ideas, nullam mali formaret notionem. Und der später folgende Satz: wenn die Menschen frei geboren wären, so würden sie, so lange sie frei blieben, keinen Begriff vom

Uebel und folglich auch nicht vom Guten (nam bonum et malum correlata sunt) und welchen Satz H. H. als das wahre Corpus delicti ansieht, heifst daher dem Begriffe der Freiheit bei Sp. zufolge nichts anderes als: wenn die Menschen mit adäquaten Ideen, d. h. im Besitze des allein, des absolut Guten geboren würden und blieben, so hätten sie keine Ideen von dem relativ Guten, das nur ein Correlat des Uebels ist. — Herr H. läfst übrigens seine ganze Galle nicht an dem Geiste, sondern am Leibe Sp's. aus. Er will schon defswegen mit Sp. keine Gemeinschaft haben, weil er in seinem Tract. theol. polit. unter die honesten Wünsche der Menschen auch den setzt: secure et sano corpore vivere. Das alte Sana mens in sano corpore findet also in der keuschen Moral Hs. keinen Platz! Das eigentliche Corpus delicti ist jedoch der Satz (p. 147): qui Corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna d. h. dessen Geist hat die meisten adäquaten Ideen, d. h. die gröfste Realität, denn die Ewigkeit drükt bei Sp. keine Dauer, sondern Qualität, Wesen, Realität aus. H. schliefst daraus, dafs „Sp. wirklich und ohne Zweifel die Begünstigungen der Natur unter die Güter aufnimmt.“ Ohne Zweifel! aber ich denke, jede Moral mufs die Begünstigung der Natur unter die Güter aufnehmen; denn sonst nimmt der Magister morum am Ende gar statt eines Menschen einen Affen in sein Collegium auf. Die Moral hat nur die Wesen zu ihrem Objekte, welche das Glück hatten, nicht als Thiere, sondern als Menschen geboren zu werden. Auch beim Menschen ist allerdings „die Psychologie an die Physiologie gekettet,“ indem nur in einem menschlichen Leibe eine menschliche Seele sein kann. Je tiefer die Physiologie und Anatomie eingedrungen ist, desto mehr Unterschiede hat sie auch zwischen den thierischen und menschlichen Körpern entdeckt. Und wer ist denn der Qui in jenem Satze? Die Corpora humana (Schol. zu Prop. 39. Eth. P. V.) Im Scholion zum 13ten Satz Eth. II. sagt Sp.: um zu bestimmen: quid Mens humana reliquis intersit quidque reliquis praestet, — also seinen Unterschied von niederen Seelen —, ist es nöthig zu erkennen, worin die Realität des Objektes der menschlichen Seele, des Leibes im Unterschiede von andern Leibern besteht. Je unabhängiger nämlich ein Leib von andern äufsern Körpern und je geschickter er ist ad plura simul agendum vel patiendum — eine ganz richtige Bestimmung — um so geschickter ist auch der Geist, Meh-

reres zugleich vorzustellen und deutlich zu erkennen. In dem obigen Scholion zur 59 Proposition aber unterscheidet er von dem Leib der reifen Menschen den der infantes und pueros als einen Corpus ad paucifsima aptum. Aber ich frage nun, ob wohl ein Moralist, und wenn er noch so antispinozistisch ist, Kindern oder gar gebornen Simpeln und Cretins Vorträge über die Moral halten und also nicht nolens volens die Physiologie berücksichtigen wird? Zwar sagt Sp. an einer andern Stelle (Epist. 25) der Erfahrung und Vernunft nach sei es ebenso wenig in unsrer Gewalt, Corpus sanum quam Mentem sanam habere. Aber kann dies die Moral unbedingt läugnen? Hängen z. B. die geistigen Anlagen von uns ab? und sind die moralischen Anlagen von ihnen unabhängig? Es ist allerdings nicht zu läugnen, dafs Sp. im besondern blofser Empirist ist. Aber diefs steht mit seinem Princip eben so gut im Widerspruch, als der Materialismus mit dem Princip des Cartesius, Leibnitzens Mechanismus mit seinem Princip im Widerspruch steht. Auch sie waren — und nothwendig — im Besondern blofse Empiriker; die Verbindung der Empirie mit der Idee, mit der Philosophie gehört der spätern Zeit an und ist eigentlich jetzt erst die volle Aufgabe der Philosophie. Sp. sagt selbst, er betrachte nur die Menschen, wie sie sind, nicht wie sie sein sollen. Aber das ist es ja eben, was den H. H. so in Harnisch gegen Sp. bringt! Wer kennt nicht die Bedeutung des Sollens in der neuern Philosophie? Aber hat denn Sp. eine Ethik im Sinne Hs. schreiben sollen und wollen? Im Gegentheil! Sp. bekannte und bethätigte in seinem Leben, wie in seinen Schriften, eine Tugend, von der die moderne Moral nichts weifs, eine stille, aber um so erhabnere Tugend — die Tugend des Denkens, eine Tugend, welche für den Denker, dessen wesentliche Wirkung auf die Welt nur die Erkenntnifs ist, alle anderen Tugenden in sich fafst. Ja, Herr Herbart! Das Denken ist eine Tugend, und nicht nur eine, sondern als die Bethätigung der Wahrheit, die höchste Virtus des Geistes, und in der Wahrheit rein als solcher, wie Spinoza, sein höchstes Gut zu finden, der Charakter wahrhaft erhabner Sittlichkeit. — Und einem solchen Manne spricht H. „moralische Wärme und Würde (?)“ ab! Er wundert sich, ihn in so „guter Gesellschaft“ wie in der eines Göthe zu finden, ohne zu bedenken, dafs Göthe mit demselben Rechte oder Unrecht von vielen ein unmoralischer Dichter genannt wird, mit welchem er dem Sp. die

moralische Würde, d. h. die Würde eines öffentlichen, ordentlichen Moralpräceptors abspricht. Ja, da ihm seine subjektive Antipathie gegen Sp. zum objektiven Maafsstab dient und daher unbegreiflich ist, wie Göthe und Lefsing an einem so „langweiligen" Buche, wie die Ethik ihm ist, Geschmack finden konnten, so nimmt er zu der leeren Erdichtung seine Zuflucht, dafs Göthe und Lessing, sage Lessing, sich wohl niemals Zeit nahmen, die Ethik „ganz und wiederholt" — „wenigstens so zu lesen, wie man sie lesen mufs, um sich ein gültiges Urtheil darüber zu erwecken." Wie aber H. H. S. gelesen hat, das beweist hinlänglich die Bemerkung von ihm, dafs nihil aliud und quatenus bis zum Ueberdrufs oft in seiner Ethik vorkämen. So haben freilich sicherlich nie Göthe und Lessing Sp. gelesen! Herr H. — um nur noch einen Punkt zur Sprache zu bringen — erinnert mehrmals daran, dafs man nicht vergessen dürfe, dafs der Tract. theol. pol. Sp. zum Verfasser habe, denn in ihm kämen die Sätze vor: jus naturae est ipsa naturae potentia; rerum naturalium potentia, qua existunt et qua operantur, ipsissima Dei est potentia. Aber sind diese und ähnliche Sätze so etwas gar Erschreckliches? H. H. nennt die Bienen höchst wunderbare Kunstwerke des Schöpfers. Thun nun aber die Bienen, was sie thun, aus eigner Macht, oder nicht vielmehr aus Gottes Macht? Ist denn nicht die Macht des Kunstwerks die Macht des Künstlers? Was die Biene thut, thut sie aus Instinkt, sagt man, aus eingebornem Triebe. Was ist aber der Trieb? Eine Nothwendigkeit für die Biene — eine von ihr unterschiedene Macht, die aber doch zugleich das Wesen der Biene constituirt; und was ist diese Macht anders, als die Macht Gottes? Nur die leere Phrase, nicht der Sinn, wenigstens nicht der Wahrheitssinn kann die Macht des Kunstwerks von der Macht des Künstlers absondern. Nun tödten aber die Bienen zu gewissen Zeiten, sei es nun durch Stiche oder durch Entziehung von Nahrung, die Drohnen. Dieser Mord ist daher nicht weniger eine bewundernswerthe Handlung, als die Handlung des Baus der Zellen und dergleichen, denn auch diese Handlung geschieht aus einem Triebe, den Gott ihnen eingibt, in dem seine Macht sich bethätigt. Diese Handlung geschieht mit vollem Rechte; der Trieb zu einer Handlung — als normaler Naturtrieb — ist das Verbum Dei, die Stimme Gottes: Du sollst sie

thun, die göttliche Autorisation zu ihr d. h. die Macht Gottes, wie sie das Wesen, das Erhaltungsprincip, der Genius des handelnden Individuums ist. Das Suum Utile quaerere ist das Moralgesetz, das Gott mit eigner Hand allen Wesen ins Herz geschrieben hat. Dieses Gesetz ist eins mit dem Sein eines Wesens. Ist daher die Kraft, wodurch ein Wesen ist, nicht seine, sondern Gottes Kraft, so ist auch die Kraft, wodurch es diesem Gesetze gemäfs handelt, sich erhält, Gottes-Kraft in ihm. Der Urtrieb des Menschen ist daher auch der, das Suum Utile i. e. Suum Esse, Suam Realitatem sive Perfectionem quaerendi. Die Kraft, die will, dafs der Mensch ist, dieselbe will, dafs er sich erhält, und diese Kraft ist keine andere als der Wille, die Kraft Gottes. Wozu der Mensch daher im primitiven oder nach Sp. im statu naturali Macht hat, dazu hat er Recht; denn die Macht erstrekt sich normaliter in einem Naturwesen nicht über seinen Trieb hinaus, und der Trieb zu einer Sache ist das Recht zu ihr. Wäre der Trieb kein göttliches Recht, so wäre es allerdings eine Sünde, Pflanzen und Thiere zur Selbsterhaltung und Selbstvertheidigung zu tödten; und nicht Spinoza, sondern der heil. Franciscus, der es für Sünde hielt, die Läuse zu tödten, hätte Recht. Glücklicherweise war aber schon Adam zu unserm Heil ein Spinozist. Aber das Esse, das Wesen des Menschen als Menschen d. h. des Menschen inwiefern er nicht nur ein Theil der Natur mit andern Theilen ist, sondern auch zugleich ein Wesen für sich, ein Ganzes ausmacht — (s. über den Begriff des Theils als Ganzes auch Epist. 15.) d. h. also mit andern Worten seine specifische Differenz ist die Vernunft. Der Trieb des Menschen Sich zu erhalten, ist daher der, seine specifische Differenz, die Vernunft zu erhalten, denn sie ist allein das, was er das Seinige nennen kann, sein Suum Utile. Seinen Nutzen suchen heifst also nach Sp. seine Vollkommenheit suchen — ein Gut, das, weil es aus der Natur des Menschen allein folgt, so sehr auch die Menschen im Plural sich von den Affecten hinreifsen lassen ein der Natur nach allgemeines (und nothwendig gemeinnütziges Eth. P. IV. P. 18. Schol.) Gut ist. Nützlich ist dem Menschen nur das Gute. Die Vernunft ist der Inbegriff aller menschlichen Güter. Erhalte Dich bei Vernunft! — ein höchst fruchtbares, praktisches Moralprincip. Wer es nicht glauben will, der gehe ins Narrenhaus, um sich

durch die Anschauung davon zu überzeugen. Aber die Vernunft berücksichtigt nur das Wohl des Menschen. Was also gut oder bös, ein Gut oder Uebel in Bezug auf den Menschen ist, das ist deſswegen nicht in Bezug auf andere Wesen oder an sich ein solches. Aber dadurch hebt sich natürlich nicht für den Menschen die Realität dieses Unterschiedes auf. Quidquid (ergo) nobis in natura ridiculum, absurdum aut malum videtur, id inde venit, quod res tantum ex parte novimus, totiusque naturae ordinem et cohaerentiam maxima ex parte ignoramus, et quod omnia ex usu nostrae rationis dirigi volumus, cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu ... quae non nisi verum hominum utile intendunt. (Tract. th. p. c. 16.)

72. Als Belege stehen hier nur ein Paar Xenien von wohlbekannten Dichtern.

Moralische Zwecke der Poesie.

„Beſsern, beſsern soll uns der Dichter!" So darf denn auf eurem
Rücken des Büttels Stock nicht einen Augenblick ruhn.

Der Teleolog.

Welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gnädig
Als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand.

Die Anwendung versteht sich für den Denkenden von selbst.

73. Recte constitutum est, nihil in corpore fieri, quod non mechanicis i. e. intelligibilibus rationibus constet. (Leibnitz T. II. P. II. p. 136.) Er nennt den thierischen Körper eine machina hydraulico-pneumatico-pyria ibid. p. 148. — Christ. Sturm, ein älterer Zeitgenosse des L., wollte sogar das Wort: Natur abgeschafft wissen, wenn auch nicht schlechtweg (v. dessen Exercit. de Natura sibi incassum vindicata gegen Schelhammer cap. II.) doch in der Bedeutung eines thätigen Princips, und sagt in s. Exercit. de Naturae agentis idolo cap. IV. § 1. (S. dessen Philos. Eclect. T. II. 1698.) daſs die Welt oder die universale Natur eben so wie die besondern Naturen nonnisi brutas quasdam et inertes machinas esse, quae non magis imo multo minus agere vel efficere ... dici mereantur quam molendinum aliquod aut horologium, denn nur (ibd. § 12.)

die göttliche Macht allein bewirke Alles in Allem. Malebranche hielt es aus demselben Grund für Heidenthum und Götzendienst, von Potenzen und lebendigen Kräften der Natur zu sprechen, (S. den l. Band der Geschichte des Verfassers.) Fontenelle vergleicht gleichfalls (in seiner Schrift z. B. sur la pluralité des mondes l. Soir) das Universum mit einer Uhr und Newton sagt (in seiner Optik Quaest. ult.) dafs die an sich höchst unbedeutenden Unregelmäfsigkeiten in den Bahnen der Planeten, die aus den gegenseitigen Einwirkungen der Planeten und Cometen auf einander entständen, doch „durch die Länge der Zeit soweit gehen könnten, donec haec Naturae compages manum emendatricem sit desideratura" gerade so, wie eine Maschine, eine Aeufserung, die L. sehr übel aufnahm, weil er, obgleich er auch die Welt nur mechanisch betrachtete, doch eine erhabne Vorstellung mit dem Mechanismus der Welt verband. — Zu bemerken ist noch, dafs L. allerdings auch zwischen dem Mechanischen und Physischen unterschied. Aber der Unterschied, den er macht, ist nur ein subjektiver und relativer. Er sagt nämlich: Etsi omnes causae physicae in ultima resolutione redeant ad mechanicas, tamen physicas eas appellare soleo, quarum mechanismus obscurus est. (T. II. P. II. p. 90.) Ferner: Nous ne sommes pas encore assez informés des voyes de la nature, pour les expliquer mathématiquement partout. Je crois que tout Physique dépend du Mécanique dans le fond, mais nous ne saurions encore arriver à ce fond-là. (T. V. p. 63.)

74. In einen Zusammenhang mit der Kategorie des Mechanismus könnte man auch Leibnitzens Projekt einer allgemeinen Sprache, in welcher jeder Idee eine bestimmte charakteristische Zahl angewiesen werden sollte, und seine Tendenz, die Philosophie zu einer im Sinne der Mathematik demonstrirbaren Wissenschaft zu erheben, setzen. Uebrigens ist es nicht richtig, wenn Tennemann (Geschichte der Philosophie 11. B. p. 99.) bemerkt, dafs L. in sich und andern keine Veranlassung gefunden habe, die wesentlichen Unterscheidungen von Metaphysik und Mathematik aufzusuchen. Vielmehr ist gerade dieser Unterschied die Basis seiner Philosophie, denn die mathematischen Principien sind ihm eins mit den mechanischen, von denen er, als die höheren, als die primitiven, die Begriffe der Metaphysik — die Fundamentalbegriffe seiner Philosophie unterscheidet. Auch unterscheidet L. ausdrücklich da-

durch die Metaphysik von der Mathematik, dafs sie allgemeinere Begriffe habe und auf dem selbst von der Imagination abgesonderten Intellekt beruhe, während diese noch an der Imagination hafte, fast gerade so wie Kant, der behauptet, dafs die mathematischen Begriffe sich construiren d. h. in der rein sinnlichen Anschauung sich darstellen liefsen, nur mit dem Unterschiede, dafs K. darein den Vorzug der Mathematik setzt, worin L. ihren Mangel findet. Allerdings rechnet L. die Zahl zur Metaphysik, und wohl mit vollem Recht, denn obgleich die Zahl nicht anwendbar ist auf metaphysische Gegenstände, nur in der Physik ein bestimmender Terminus Technicus, so zu sagen, ist: so gehört sie doch eben insofern in die Metaphysik, als sie in der Physik ein Erkenntnifs**princip** ist. L. rechnete sie freilich aus einem andern Grund zur Metaphysik, nämlich defswegen, weil sie ihm etwas universalissimum ist: nihil est, quod numerum non patiatur. Aber dessen ungeachtet darf man nicht der Tendenz L.s, die Form der Mathematik auch zur Form der Philosophie zu machen, eine andere als **formelle** Bedeutung geben oder gar defswegen über seine Philosophie den Stab brechen wollen, wie es neuere Krittler thaten, die zwischen der **Idee**, dem Wesen einer Philosophie und der zu einer Zeit herrschenden Form, in welcher sie ausgedrückt wird, keinen Unterschied machen und glauben, dafs man eine aus der Geschichte herausgerifsne, von einer positiven, in die Entwicklung eingehenden und sich vertiefenden Darstellung abgesonderte und unabhängige Kritik geben könne, aber defswegen auch nur Luftstreiche thun.

75. L. sagt zwar: Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motuum, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae, profluunt **ex perceptione boni et mali** seu ex eo quod est convenientissimum. Ita fit ut **efficientes causae dependeant a finalibus et spiritualia sint natura priora materialibus**, uti etiam nobis sunt priora cognitione, und in seinen Briefen an Des-Bosses: Entelechia agit in materia secundum ipsius exigentiam, ita ut status materiae novus sit consequens status prioris secundum leges naturae, leges autem naturae **per Entelechias effectum suum consequuntur**. Er wendet den Zweck auch in der Naturlehre an. So bestimmt er den menschlichen Körper in Rücksicht auf seine causa finalis als eine machina conservandae con-

templationis gratia inventam. Er sagt, der Zweck sei oft leichter zu erkennen, als das Mittel und der mechanische Procefs, und sei nicht nur bei den organischen, sondern auch allgemeinen Körpern in der Physik ein fruchtbares Princip, so in der Lehre vom Lichte, wo er selbst aus der Voraussetzung, die Natur bezwecke, dafs der Lichtstrahl von einem gegebenen Punkte zu einem andern auf die leichteste Weise komme, die Folgerung zieht, dafs der Strahl in demselben Medium in gerader Linie fortschreite und der Reflexionswinkel dem Einfallswinkel gleich sei. Aber — auch ganz abgesehen von der Frage, ob der Zweck im Sinne der äufserlichen, theologischen oder innerlichen, naturphilosophischen Teleologie gefafst ist — wenn auch der Zweck das Apriori, das Ursächliche ist, so beginnt doch in der Wirkung, der Folge der Mechanismus unbeschränkt zu herrschen; die einzige Weise der Realisirung bleibt der Mechanismus; es kommt zu keiner Identität der Ursache und Wirkung.

76. Unter den vielen trefflichen Gedanken des Kaisers Mark Antonin findet sich auch eine Stelle, die mit der Monadologie in diesem Punkt übereinstimmt. Sie stehe defswegen hier. Ἀνθρώπῳ οὐδενὶ συμβαίνειν τι δύναται, ὃ οὐκ ἔστιν ἀνθρωπικὸν σύμπτωμα, οὐδὲ βοΐ ὃ οὐκ ἔστι βοϊκον, οὐδὲ ἀμπέλῳ, ὃ οὐκ ἔστιν ἀμπελικόν, οὐδὲ λίθῳ, ὃ οὐκ ἔστι λίθῳ ἴδιον. Εἰ ουν ἑκάστῳ συμβαίνει, ἃ καὶ εἴωθε, καὶ πέφυκε, τί ἂν δυσχεραίνοις; οὐ γαρ ἀφόρητόν σοι ἔφερεν ἡ κοινὴ φύσις. Εις Εαυτον. Bibl. H. μϛ. defsgl. Bibl. E. ιή.

77. Nach Ehrenbergs mikroskopischen Beobachtungen, um nicht allein an die Jedermann bekannte aufserordentliche Vermehrung der Mücken, Thierläuse, Wanzen, Flöhe, Heuschrecken, Fische u. s. w. zu erinnern, ist unter den vegetabilisch-organischen Wesen die gröfste Vermehrungskraft bei den Schimmeln, unter den animalischen Wesen aber übertrifft die Zeugungskraft der Infusorien die aller andern Thiere. Die Klasse der Räderthiere, die schon weit mehr Wesen von Distinction sind, als die Magenthiere, hat jedoch bereits eine geringere Produktionskraft, als diese, die in der Art ihrer Fortpflanzung schon unbeschränkter sind, indem sie sich auf mehrfache Weise: durch Eyerlegen und Lebendiggebären und durch Selbsttheilung, und zwar eine dreifache, fortpflanzen, während die Räderthiere in ihrer Produktion nur auf die legitime Weise des Eyerlegens oder Lebendiggebärens eingeschränkt sind.

Je niedriger die Art, desto geringfügiger, desto bedeutungsloser ist der Unterschied der Individuen von einander — ex uno disce omnes — desto indifferenter, gleichgültiger ist an sich selber die Individualität, und eben diese Unterschiedslosigkeit, diese Indifferenz ist die Quelle ihrer Vielheit. Der Fortpflanzungsakt wird dadurch an sich selbst ein indifferenter Akt. Die Polypen — wenn auch nicht alle Arten — lassen sich selbst durch willkührliche, künstliche Theilung vervielfältigen. Die Fortpflanzung bei den niedersten Thieren ist nicht an den intensiven Akt der Begattung und ein unterschiedenes Geschlecht gebunden. So findet z. B. bei den Acephalen (Weichthiere) geschlechtslose Fortpflanzung durch Eyer oder höchstens einfache Zwitterbegattung Statt. (Carus Zootomie p. 617.) Selbst die Blattläuse gebären, wenigstens den Sommer hindurch, ohne vorhergegangne Begattung, lebendige Junge, welche wieder lebendig gebärende Junge gebären und so bis in den Herbst fort, wo erst Männchen zum Vorschein kommen, die sich mit den Weibchen begatten. (Schrank Fauna B. II. B. I. Abth. p. 132.) Einige Thiere sind Zwitter, Mann und Weib zugleich, jedoch *nicht* für *sich selbst*; andere aber *an und für sich selbst*, wie die Band- und Kettenwürmer, die sich selbst befruchten. Der Bandwurm hat noch überdiess die merkwürdige Eigenschaft, dass fast *jedes Glied seinen besondern Eyerstok* hat. Wo aber die Fortpflanzung an zwei verschiedene Geschlechter und Individuen gebunden ist, da ist sie schon aus äusserlichen Gründen mehr beschränkt. Aber gerade durch diese Beschränkung gewinnt das Individuum um so mehr an intensiver Bedeutung, an qualitativem Werth. In Beziehung auf *seine Gattung* verliert jedoch das Individuum wieder an Bedeutung. Das Phänomen dieser Bedeutungslosigkeit für die Gattung ist der Tod. Aber dafür erbarmt sich die Liebe des Individuums: nur in der Liebe hat das Individuum *absoluten* Werth. Homo homini Deus est.

Belegstellen.

§ 2.

On ne s'attache pas communément à donner des définitions des termes et on parle confusément de la *substance*, dont la connoisance pourtant est la clef de la Philosophie interieure. *(Leibnitii Opera Omnia.* Nunc primum collecta studio Ludovici *Dutens Genevae* 1768. VI. Tomi. T. VI. p. 215.) Quanti autem ista sint momenti, imprimis apparebit ex notione substantiae, quam ego assigno, quae tam foecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa Deum et mentes et naturam corporum consequantur. Cujus rei ut aliquem gustum dem, dicam interim, notionem *virium* seu *virtutis* (quam Germani vocant Kraft, Galli la force) ... plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam. Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo Scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum seu falcultas nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur. Sed vis activa actum quemdam sive entelechiam continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est et *conatum* involvit, atque ita *per se ipsam* in operationem fertur, nec auxiliis indiget. (*De primae Philosophiae emendatione* (T. II. p. 19.) L'entelechie . . porte avec elle non seulement une simple Faculté active, mais aussi ce qu'on peut appeller *Force*, *Effort*, *conatus*, dont l'action même doit suivre, si rien ne l'empêche. (Essais de *Theodicée* sur la Bonté de Dieu etc. Seconde Edit. à Amsterdam 1714. p. 203.) Les puissances véritables ne sont jamais des simples possibilités. Jl y a toujours de la tendance et de l'action. *(Oeuvres philosophiques de feu Mr. L.* par *Raspe.* *Nouveaux Essais sur l'entendement Humain 1765.p. 68.)* L'action n'est autre chose que l'exercice de la force. *(Commercii Epistolici* Leibnitiani etc. selecta specimina. Ed. *Feder*. Hanoverae 1805. Ep. 32.*)* Jl y a (donc) quelque chose qui n'est point substance et qui pourtant ne peut pas être plus conçu dépendamment que la substance même.

Donc cette indépendançe de la notion n'est point le caractère de la substance, puisqu'il doit convenir encore à ce qui est essentiel à la substance. (*Examen des Principes du P. Malebranche.* (Op. Omn. T. II, P. I. p. 203.) ... A me explicatum est, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur .... res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phasmata, ut ita dicam, et quod eodem redit, ipsam naturam vel substantiam rerum omnium Deum esse. (*De ipsa Natura sive de Vi insita Acta Eruditorum 1698.* September p. 432.) L'activité est de l'essence de la substance en général. (Nouv. Essais Avantpropos p. 20.) Agere est character substantiarum (Op. Omn T. III p. 315.) On ne sauroit expliquer ce que c'est que l'existence d'une substance, en lui refusant l'action. (T. * VI. P. I. p. 215.) Ce qui n'agit point, ne merite point le nom de substance? (Theodicée III. P. § 393.) Pulchre notas ... ademta rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum. (T. II. P. I. p 260.) ... Id quod non agit, quod vi activa caret, quod *discriminabilitate*, quod denique omni subsistendi ratione ac fundamento spoliatur, substantiam esse nullo modo possit (De ipsa Nat. § 15. p. 439.) ... Receptissimum philosophiae dogma, *actiones esse suppositorum*, (idque) adeo verum esse deprehendo, ut etiam sit reciprocum, ita ut non tantum *omne quod agit sit substantia singularis*, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione. (ibid. § 9. T. II. p. 147.) Jl faut toujours qu'outre la difference du tems et du lieu il y ait un *principe interne* de *distinction.* — *Le principe d'individuation* revient dans les individus au principe de *distinction.* (Nouv. Ess. p. 188. 189.) Jl n' y a point dans la Nature deux Etres réels absolus indiscernables. (T II. P. I. p. 146. Nouv. Ess. 66. et T. VI. P. I. p. 229. 233.) Principium individuationis idem est, quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit. (T. V. p. 563. De ipsa Nat. § 13. et Nouv. Essais p. 247. 190.) C'est justement par ces Monades, que le Spinosisme est detruit. Car il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivans de l'Univers toujours subsistans ou d'Univers concentrés, qu'il y a de Monades, au lieu que selon Spinosa il n' y a qu' une seule substance. Il auroit raison, s'il n' y avoit point de Monades, et alors tout hors de Dieu seroit passager et s'évanouiroit en simples accidens ou modifications, puisq'uil n' y auroit point la base de substance dans les choses, la quelle consiste dans l'existence des Monades. (T. II. P. I. p. 327.) S'il n' y avoit qu' une seule Unité, c'est à dire Dieu, il n' y auroit point de multitude dans la Nature et il seroit seul. Pour ce qui est de l'ame universelle ou plutôt de cet Esprit général, qui est la source des choses, puisque vous concevez qu' il est une Unité, pourquoi ne

---

*) Das blosse T. bedeutet immer Op. Omnia T. so u. so viel

pourriez-vous pas concevoir des Unités particulières? Car Etre universel et particulier ne fait rien à l'Unité: ou plutôt il parott plus aisé que l'unité soit dans le particulier. (T. V. p. 15.)

§ 3.

Quand je cherchai les dernières raisons du Mécanisme et des loix même du Mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les Mathématiques et qu' il falloit retourner à la Métaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entelechies et du Matériel au Formel. (T. V. p. 9 et T. II. p. 49) .... Outre les notions de la pure Geometrie, il faut mettre une *notion superieure*, qui est celle de la *force*, par la quelle les corps peuvent agir et résister etc. (*Otium Hanoveranum* sive Miscellanea Leibnitiana. J. F. *Fellerus* 1718. p. 325. 353.) Recte quidem illi (Cartesiani) omnia phaenomena specialia corporum per Mechanismos contingere censent, sed non satis perspexere, ipsos fontes Mechanismi oriri ex altiore causa (T. III. p. 353. et T. II. p. 29. 321.) In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem, imo *extensione prius*, admonuimus, ... certe oportet ut vis illa ... intimam corporum naturam constituat. (T. III. p. 315.)

§ 4.

Necesse est dari substantias simplices, quia dantur composita: neque enim compositum est nisi aggregatum simplicium. (T. II. p. 21. *Principia Philosophiae.*) La Matière ne sauroit subsister sans substances immaterielles, c'est à dire sans les Unités. (Nouv. Ess. p. 344.) Tecum sentio, id quod passivum est, nunquam solum reperiri aut *per se* subsistere. (T. II. P. I. p. 260.) Ipsi motus (qui sunt causae figurarum) non possunt explicari nisi advocatis entelechiis. (ibid. p. 272.) *L'ame* est le *principe* de *l'operation*. (Theod. III. P. § 400.) Là où il y a plusieurs ou la multitude, il faut qu' il y ait aussi des Unités, car la multitude ou le nombre est composé d'Unités. (T. V. p. 14.) Sans la force *active* dans les corps il n' y auroit point de varieté dans *les* phénomènes ce qui vaudroit autant, que s' il n' y avoit rien du tout. (*Réplique aux réflexions* etc. *de Mr. Bayle*. T. II. p. 89.) S' il n' y avoit rien que de passif dans les corps, leurs differens états seroient indiscernables. (Préface Theodic. et de ipsa Natura § 13 et T. VI. P. I. p. 175.) Les corps organisés aussi bien que les autres ne demeurent les mêmes qu' en apparence.... Si on ne se rapporte point à *l' ame*, il n' y aura point la même vie, ni union vitale non plus. — L' identité d' une même Substance individuelle ne peut être maintenue que par la conservation de la même ame. — L'organisation ou configuration sans un principe de vie subsistant, que j'appelle Monade, ne suffiroit pas pour faire demeurer idem numero ou le même individu. (Nouv. Ess. Liv. II. ch. 27. § 4. 6.) Par le moyen de l'ame ou de la forme il y a une *veritable unité* qui répond à ce qu' on appelle Moi en nous.... (Cependant) s' il n' y

avoit point de véritables unités substantielles, il n' y auroit rien de substantiel ni réel dans la collection etc. (T. II. p. 53.) Jl est impossible de trouver les principes d' une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n' y est que collection ou amas des parties à l' infini. (T. II. P. I. *System Nouv. de la Nature et de la communication des subst.* p. 50.) Les atomes de matière sont contraires à la raison. — Jl n' y a que les *atomes de substance* c'est-a-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. (T. II. P. I. p. 53.) Les composés ou les corps sont des multitudes, et les substances simples, les vies, les ames, les esprits sont des unités. Et il faut bien qu' il y ait des substances simples *par-tout*, parceque sans les simples il n'y auroit point de composées et par conséquent toute la Nature est pleine de vie (Ibid. p. 32.) Mea opinio est, omnia, ut sic dicam, *plena esse animarum* vel analogarum naturarum. (Otium Hanov. p. 189.) Les unités sont la véritable source et le siège de tous les êtres, de toute force et de tous leurs sens et tout cela n' est autre chose que des ames. (Ibid. p. 227. 228.) Quod si menti nostrae vim insitam tribuimus, actiones immanentes producendi, vel quod idem est, *agendi immanenter*, jam nihil prohibet, imo consentaneum est, aliis animabus vel formis aut si mavis naturis substantiarum eandem vim inesse, nisi quis solas in natura rerum nobis obvia mentes nostras activas esse aut omnem vim agendi immanenter atque adeo *vitaliter*, ut sic dicam, cum intellectu esse conjunctam arbitretur. (§ 10. 12. Acta Erud. de ipsa Nat. p. 436.)

§ 5.

Jl n' y a que des monades dans la nature, le reste n'étant que les phénomènes qui en resultent. (T. III. p. 499.) Monades omnia *ex penu suo* ducunt. (T. II. P. I. p. 311.) L'ame a donc en elle même une parfaite spontaneité, en sorte qu' elle ne dépend que de Dieu et d' *elle même* dans ses actions (Theod. § 291.) Chaque substance est la cause unique de toutes ses actiones. (ibid. § 300) Spontaneum est, cujus principium est in agente. (ibid. § 301.) Destituuntur monades fenestris, per quas aliquid ingredi, aut egredi valet. Atque adeo neque substantia, neque accidens in monadem forinsecus intrare potest. — Ubi non dantur partes, ibi nec extensio, nec figura, nec divisibilitas locum habet. Neque etiam in iis metuenda est dissolutio. — (Monas scil.) non incipere potest nisi per creationem, nec finiri nisi per annihilationem, cum e contrario composita incipiant ac finiantur per partes. — Opus tamen est, ut monades habeant ali. quas *qualitates*, alias nec entia forent. Imo opus est, ut quaelibet monas differat ab alia quacunque. .... Quodsi substantiae simplices qualitatibus non differrent, nulla etiam in rebus mutatio observari posset. Quoniam quod in composito reperitur, aliunde quam ex simplicibus ingredientibus resultare nequit. (T. II. P. I. p. 20. 21. et de ipsa Nat. § 13.) Les Monades .... ne

sauroient avoir des figures, autrement elles auroient des parties. Et par consequent une Monade (en elle même et dans le moment) ne sauroit être discernée d'une autre que par les *qualités* et *actions internes*.... Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance. C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent. (T. II. P. I. p. 32.) Sequitur ex hactenus dictis, mutationes naturales monadum a principio interno proficisci. .... Et generaliter affirmare licet, *vim* non esse nisi *principium mutationum* (Ibid. p. 21. Nr. 11.) Nomen Entelechiarum imponi posset omnibus substantiis simplicibus. ... Habent enim in se certam quandam perfectionem, datur quaedam in iis *sufficientia* (αὐτάρκεια) vi cujus sunt actionum suarum internarum fontes. (Nro. 18.) Les qualités et actions internes ... ne peuvent être autre chose que *ses perceptions* (c'est à dire représentations du composé ou de ce qui est dehors dans le simple) et ses *appetitions* (c'est à dire ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. (T. II. P. I. p. 32.) Habet anima in se perceptiones et appetitiones, iisque *natura* ejus continetur. (T. V. p. 374.) Status transiens, qui involvit ac repraesentat multitudinem in unitate seu substantia simplici, non est nisi istud, quod perceptionem appellamus, quam probe distinguere debemus ab *apperceptione*. (T. II. p. 21. et p. 327.) Jl suffit qu'il y ait une *varieté* dans *l'unité*, pour qu'il y ait une perception. (ibid. p. 331.) Actio principii interni, qua fit mutatio seu transitus ab una perceptione ad alteram, appetitus appellari potest. — (et Theod. § 403.) Imo etiam praeter istud in substantia simplici non reperietur aliud, h. e. praeter *perceptiones* earumque *mutationes* in ea nihil datur. Atque in hoc solo consistere debent actiones internae substantiarum simplicium. (ibid.) Jl n'y a point de perceptions qui nous soient tout à fait indifferentes. (Nouv. Essais Liv. II. chap. XX. § 1.) L'état de l'ame .. est un état de changement, une tendance. (T. II. p. 86. et p. 21.) La nature de la substance demande nécessairement et enveloppe essentiellement un *progrès* ou un changement sans lequel elle n'auroit point de force d'agir. (p. 65.)

§ 6.

Il y a apparement une infinité de degrés dans la perception et par consequent dans les Vivans. (T. II. P. I. p. 66.) Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam etc. Clara ergo cognitio est, cum habeo, unde rem repraesentatam agnoscere possim, eaque rursus est vel confusa vel distincta. Confusa, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit.... At distincta notio est, qualem de auro habent Docimastae, per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam. (*Meditationes de Cognitione Veritate et Ideis*. T. II. P. I. p. 15.) Perceptio

tam *late* sumitur, ut etiam possit esse *plane confusa*. ... Cum miscentur duo pulveres caeruleus et flavus, ut inde fiat pulvis coloris viridis, tunc percipit anima utrumque pulvisculum, nempe tam caeruleum quam flavum, nam nisi *pars* acervi eam afficeret, *nec a toto* afficeretur, et hanc passionem animae a pulvisculo caeruleo vel flavo ejus perceptionem voco. Sed ea perceptio confusa est et in viridis coloris sensione latet, minimeque a nobis caeruleus aut flavus color percipitur, nisi ut in viridi occultatur. (T. II. P. II. p. 146. p. 151. Nouv Ess. p. 216. p. 219. Avántprop. p. 9.) Ostendi ... non omnem perceptionem esse *sensionem*, sed dari perceptionem etiam insensibilium. Ex gr. non possem sentire viride, nisi perciperem caeruleum et flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleum et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur. (T. II. P I. p. 227.) Cum colores aut odores percipimus, utique nullam aliam habemus quam figurarum et motuum perceptionem, sed tam *multiplicium* et *exiguarum*, ut mens nostra singulis distincte considerandis in hoc praesenti suo statu non sufficiat et proinde non animadvertat, perceptionem suam ex solis figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse. (Ibid. p. 18.) On a cru que *les pensées confuses* diffèrent toto genere des distinctes, au lieu qu'elles sont seulement *moins distinguées* et moins développées à cause de leur multiplicité. (Ibid. p. 87.) Chaque perception destincte de l'ame comprend une infinité de perceptions confuses. (p. 37.) Nunquam versatur perceptio circa *objectum*, in quo non sit aliqua varietas seu multitudo. (p. 22. et 273) Je ne fais qu'étendre *la spotaneité* aux pensées *confuses* et *involontaires*. ... (p. 88.) Tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds avec une pleine spontaneité. — L'ame a en elle le principe de toutes ses actions et même de toutes ses passions. (Theodicée § 65. § 296.) Atque in hoc lapsi sunt Cartesiani, quod pro nihilo reputaverint perceptiones, quarum nobis non sumus conscii. Propter hanc quoque rationem sibi persuaserunt, solos spiritus esse monades, nec dari animas brutorum, nec alias entelechias, et cum vulgo longum stuporem cum morte rigorose sic dicta confuderunt. (Princ. Phil. T. II. P. I. § 14. 20 — 23.) Jl semble quelquefois que le plaisir n'est qu'un composé de petites perceptions, dont chacune seroit une douleur, si elle étoit grande. (T. II. P. I. p. 87.) Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi. Multa enim facit in perceptionibus confusis seu insensibilibus, quae distincta apperceptione notare nequit. Anima igitur, etsi se numerare non sentiat, sentit tamen hujus numerationis insensibilis effectum seu voluptatem in consonantiis, molestiam in dissonantiis inde resultantem. Ex multis enim congruentiis insensibilibus oritur voluptas. (*Epistolae ad diversos*. Ed. Christ. Kortholt. Lipsiae 1734. Epist. 154.) Les plaisirs même des sens se reduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus. (T. II. P. I. p. 38.)

§ 7.

Monas, ut anima, est velut mundus quidam proprius nullum commercium dependentiae habens nisi cum Deo (T. II. P. I.

p 295.) Una quaeque est velut separatus quidam mundus. (ibid. p. 297.) Ces deux choses (perception et l'appetit) sont dans toutes les monades, car autrement une monade n'auroit aucun rapport au reste des choses (p. 327.) Que feroit une Creature intelligente, s'il n'y avoit point de choses non intelligentes? à quoy penseroit elle, s'il n'y avoit ni mouvement, ni matière, ni sens? Si elle n'avoit que pensèes distinctes, ce seroit un Dieu. — Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voila la matière. Car ses pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entr' elles suivant la durée et l'étendue. (Theodicée § 124.) Cujus (monadis) natura cum sit repraesentativa, nihil est quod eam limitare posset ad unam tantum rerum partem repraesentandam. ... Non in *objecto*, sed in *modificatione cognitionis* objecti monades limitatae sunt. *Omnes confuse ad infinitum tendunt*, sed limitantur et distinguuntur per gradus perceptionum distinctarum. (T. II. P. I. p. 27.) Chaque ame connoît l'infini, connoît tout, mais confusément. (ibid p. 37) Les *sens* nous fournissent des *pensées confuses*... (Theod. § 289.) Les pensées confuses ... enveloppent toujours l'infini (ou tout l'Univers.) (T. II. P. I. p. 37. 87.) Nos perceptions confuses sont le *résultat* des *impressions* que *tout l'Univers* fait sur nous. Jl en est de même de chaque Monade. *Dieu* seul a une connoissance *distincte* de tout, car il en est la source. (p. 37.) (Dieu exprime tout distinctement et parfaitement à la fois. T. II. P. II. p. 157.) ... Nos pensées confuses représentent *le corps* ou *la chair* et font notre imperfection. (p. 88.) Comme les Monades sont sujettes *aux passions*, excepté la *primitive*, elles ne sont pas des forces pures, elles sont les fondemens non-seulement des actions, mais encore des résistances ou passibilités, et leurs passions sont dans les perceptions confuses. C'est ce qui enveloppe la matière ou *l'infini en nombres*. (T. V. p. 20.) Dieu seul est audessus de toute la matière, puisqu'il en est l'auteur, mais les créatures franches ou affranchies de *matière* seroient detachées en même tems de *la liaison universelle* et comme les déserteurs de l'ordre général. (T. II. P. I. p. 45.) Jl n'y a point d'esprit créé qui soit entièrement detaché de la matière. (Theod. § 124.)

§ 8. [a]

C'est aussi par les *perceptions insensibles* que j'explique cette admirable *harmonie* préétablie de l'ame et du corps et même de toutes les Monades ou Substances simples. (Nouv. Ess. Avantpr. p. 10.) Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae, ubicunque est, materiam constituit. (T. II. P. I. p. 228. Epist ad Vagnerum.)

§ 8. [b]

La *matière* même n'est pas une substance, mais seulement *substantiatum*, un *phénomène bien fondé*. La matière qui est quelque chose d'actuel ne résulte que des monades. (T. III. p. 500. 446.) La matière est essentiellement un *aggregé* .... elle n'est autre chose originairement qu'une multitude. (T. II.

P. I. p. 96.) On ne la doit point prendre pour une chose unique en nombre ou ... pour une vraye et parfaite Monade ou Unité, puisqu'elle n'est qu'*un amas d'un nombre infini d'êtres.* (Nouv. Ess. p. 407.) L'assemblage des êtres n'est pas un être. (T. V. p. 14.) Jl y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une *image* de la substance dans la masse. (Nouv. Essais. p. 170.) La matière c'est-a-dire le *mélange* des *effets* de *l'infini* qui nous environne. (ibid. Avantprop. p. 12.) Materia instar fluminis mutatur. Secus est si intelligas materiam primam ... i. e. potentiam primitivam passivam seu principium resistentiae, quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit, entelechiamque seu potentiam *activam complet*, ut perfecta substantia seu monas prodeat, in qua modificationes virtute continentur. (T. II. P. I.) *Vis primitiva patiendi* seu resistendi id ipsum constituit, quod Materia prima in scholis appellatur, qua scil. fit, ut corpus a corpore non penetretur. (T. III. p. 317) *Materia prima* cuivis Entelechiae est *essentialis*, neque unquam ab ea separatur, quum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Etsi ergo Deus per potentiam absolutam posset substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde *totum purum*, qualis ipse est solus. Materia vero *secunda*, qualis corpus organicum constituit, *resultatum* est ex innumeris substantiis completis, quarum quaevis suam habet entelechiam et suam materiam primam, sed harum substantiarum nulla nostrae perpetuo est affixa. (T. II. P. I. p. 276. 268. 267.) *Massa* est discretum, nempe multitudo actualis seu ens per aggregationem. (ibid. p. 687. 285. 284.) Nullam Entelechiam puto affixam esse certae parti materiae. (p. 268. 275.)

L'étendue n'est autre chose qu'un abstrait et elle demande quelque chose qui soit étendue. ... Elle suppose quelque *qualité*, quelque *attribut*, quelque *nature* dans ce sujet, qui s'étende, se répande avec le sujet, se continue. L'étendue est la *diffusion* de cette qualité ou nature. (T. II. P. I. p. 205.) Substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen *positionem*, quae est fundamentum extensionis, cum extensio sit simultanea et continua positionis repetitio. (ibid. p. 280. 295. 317.) Chaque chose a sa propre durée, mais elle n'a point son propre espace. (p. 151. §. 46. p. 121. §. 4. 5. p. 151.) L'espace en soi est une chose ideale, comme le temps. (p. 148. p. 133.)

Ostendebam, si solae mathematicae notiones .... in corpore intelligantur, nulla habita ratione *metaphysicarum* .... tunc sequi debere, ut incurrentis etiam minimi conatus toti excipienti, licet maximo, imprimatur, atque adeo maximum quiescens a quantulocunque incurrente sine ulla hujus retardatione abripiatur, quando quidem tali materiae notione nulla ejus ad motum repugnantia, sed *indifferentia* potius continetur. (T. III. Specimen Dynam. p. 320.) Duplex autem est *vis activa*, nempe aut *primitiva*, quae in omni substantia corporea per se inest. . . aut *derivativa*, quae primitivae velut *limitatione* per corporum inter se conflictus resultans varie exercetur. (ibid. p. 316.) Apparebit etiam ex nostris meditationibus, substantiam creatam non ipsam vim agendi, sed praeexistentis jam nisus sui sive virtutis agendi *limites* tantummodo ac *determinationem* accipere.

(T. II. P. I. p. 20.) Je concois les qualités ou les forces derivatives ou ce qu'on appelle formes accidentelles comme des modifications de l'entelechie primitive, de même que les figures sont des modifications de la matière. C'est pourquoi ces modifications sont dans un changement perpetuel, pendant que la substance simple demeure. (Theod. § 396. 394. T. II P. II. p. 154.) La force est toujours accompagnée d'une action et même d'un mouvement local qui y puisse répondre. (Commerc. Epist. Feder p. 128. et T. II. P. I. p. 231. N. 5.) Non est alius motus, quam localis, etsi alia sit mutatio quam localis. — Causa motus incorporea est, sed subjectum motus est corpus. (T. II. P. II. p. 158. 159.) *Motus*, vel, si mavis, vis motrix id unum est, quod materiam *dividit* et *heterogeneam* reddit. . . . (T. III. p. 282. et T. II. P. II. p. 147. 291.) Au lieu que le *mouvement* est une chose *successive*, laquelle par consequent n'existe jamais ensemble, au lieu de cela, dis-je, *la force* ou l'*effort* existe *tout entier* à chaque moment et doit être quelque chose de véritable et de réel. Et comme la nature a plutôt égard au veritable, qu'à ce qui n'existe entierement que dans notre esprit, il s'est trouvé que c'est aussi *la même quantité* de *la force* et non pas la même quantité du mouvement qui se conserve dans la nature. (Otium Hanover. p. 325.) Magnum est discrimen inter vim motricem et quantitatem motus, ita ut unum per alterum aestimari non possit. (T. III. 180.. 181.197. 195. et T. VI. p. 216.) Vis quoque duplex: alia elementaris, quam et mortuam appello, quia in ea nondum existit motus, sed tantum sollicitatio ad motum, qualis est globi in tubo aut lapidis in funda, etiam dum adhuc vinculo tenetur; alia vero vis ordinaria, cum motu actuali conjuncta, quam voco vivam. (T. III. p. 318. et Otium Hanov. p. 20.) C'est une étrange fiction que de faire toute la matière pesante et même vers toute autre matière (T. II. P. I. p. 330. 149. et Epist. ad divers. Ep 152.) Jl n'y a point d'espace entièrement vuide (T. II. P. I. p. 134.)

§ 9.

Ce qu'il y a de réel dans l'étendue et dans le mouvement, ne consiste que dans le fondement de l'ordre et de la suite reglée des phénomènes et perceptions. — Quant au mouvement, ce qu'il y a de réel, est la force ou la puissance, c'est à dire ce qu'il y a dans l'état présent, qui porte avec soi un changement pour l'avenir. (T. II. P I. p. 79.) Quoique les méditations mathématiques soient ideales, cela ne diminue rien de leur utilité, parceque les choses actuelles ne sauroient s'écarter de leurs règles, et on peut dire en effet, que c'est en cela, que consiste la réalité des phénomènes qui les distinque des songes. (ibid. p. 91.) Somnia hoc distant a vita, quod phaenomena vitae sunt ordinata, et, quod hinc sequitur, universalia. (Otium hanov. p. 171.) Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes, seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem. (T. II. P. I. p. 298. p. 297.) La liaison et l'ordre des choses fait, que ... (par consequent) il y ait de la *subordination* et qu'un corps,

une substance serve à l'autre, ainsi leur perfection ne sauroit être égale. (Theod. § 300.) Chaque substance simple ou Monade, qui fait le *centre* d'une substance composée et le principe de son unité, est environnée d'une *masse composée* par une *infinité d'autres Monades*, qui constituent ce corps propre de cette *Monade centrale*. (T. II. P. I. p 32) Videmus hinc, quodlibet corpus vivum habere entelechiam unam dominantem, quae est anima in animali, sed membra hujus corporis viventis plena sunt aliis viventibus, plantis, animalibus, quorum unum quodque iterum suam habet entelechiam seu animam dominantem. (ibid. p. 29. p. 268.) ... Nuspiam dixi, monades prorsus non mutatas modo equum constituere, modo non constituere, nam cum monas semper *intra se* exprimat suas ad caetera omnia *relationes*, longe alia percipiet, cum in equo erit, quam cum in cane. (p. 300.) Revera nullam substantiam corpoream admittendam puto, nisi ubi est corpus organicum cum Monade dominante seu vivum. Caetera vero esse aggregata pura seu unum per accidens. — Nec ulla Monas praeter dominantem etiam naturaliter vinculo substantiali affixa est, cum Monades caeterae sint in perpetuo fluxu (p. 306.) Dominatio autem et subordinatio monadum in ipsis considerata monadibus non consistit nisi in gradibus perceptionum (299. 304. et p. 299. 294) Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent, quam phaenomena bene fundata, ut iris aut imago in speculo, verbo, somnia continuata, perfecte congruentia sibi ipsis. (p. 295. 320. 319.) Verum est, consentire debere, quae fiunt in anima, cum iis, quae extra animam geruntur, sed ad hoc sufficit, ut quae geruntur in una anima, respondeant tum inter se, tum iis, quae geruntur in quavis alia anima, nec opus est ponere aliquid extra omnes animas vel monades, et in hac hypothesi, cum dicimus Socratem sedere, nihil aliud significatur, quam nobis aliisque, ad quos pertinet, haec apparere, quibus Socratem sessumque intelligimus. (p. 299. p. 311.)

§ 10.

Omnis Monas creata est corpore aliquo organico praedita, *secundum* quod percipit appetitque (T. V. p 575.) Ces *corps organiques* ne *diffèrent* pas moins en perfection que les esprits à qui ils appartiennent. (Theod. § 124.) Sicuti eadem urbs ex diversis locis spectata alia apparet et optice quasi multiplicatur, ita similiter accidit, ut propter multitudinem infinitam substantiarum simplicium dentur quasi totidem differentia universa, quae tamen non sunt nisi scenographicae repraesentationes unici secundum differentia puncta visus uniuscujusque monadis. (T. II. P. I 27) Quamvis itaque quaelibet monas creata totum universum repraesentet, multo tamen *distinctius* repraesentat corpus ipsi peculiari ratione adaptatum et cujus entelechia existit. (p. 28) Omne corpus ab *omni* eo afficitur, quod in universo accidit, ita ut is, qui omnia perspicit, in *unoquoque* legere possit, quod per *totum* accidit, imo etiam quod jam factum aut adhuc futurum, in praesenti observans quidquid tam secundum tempus, quam secundum spatium elongatur (p. 27.) Le présent est gros de l'avenir; le futur se pourroit lire dans le passé, l'éloigné est exprimé dans le prochain.

(p. 37). Sicuti hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiae in pleno, ita etiam anima totum repraesentat universum, dum repraesentat hoc corpus, quod ad ipsam spectat peculiari quadam ratione. (p. 28.) On pourroit connoitre la beauté de l'univers dans chaque ame, si l'on pouvoit déplier tous les replis, qui ne se developpent sensiblement qu'avec le tems. (p. 37.) Toutes les Entéléchies.... sont toujours des *images de l'Univers*. Ce sont des *mondes en raccourci* à leur mode: des *simplicités fécondes*: des *unités de substance*, mais actuellement *infinies* par la multitude de leurs modifications, des centres qui expriment une circonférence infinie .... Il n'y a point de *chose individuelle* qui ne doive *exprimer toutes les autres*. *(p. 86.)* *L'individualité enveloppe l'infini*. (Nouv. Essais p. 247.)

Les *principes* de *vie* n'appartiennent qu'aux corps organiques (T. II. P. I. pag. 39.) Est vero corpus viventis vel animalis semper *organicum*. (p. 28.) Machinae naturae, h. e. corpora viventia sunt adhuc machinae in minimis partibus usque *in infinitum* (Ibid.) Liquet inde in minima portione materiae dari mundum creaturarum viventium, animalium, entelechiarum, animarum. Quaelibet materiae portio concipi potest instar horti pleni plantis, et instar piscinae plenae piscibus, sed quilibet ramus plantae, quodlibet membrum animalis, quaelibet gutta humorum ipsius est denuo hortus aut piscina istiusmodi. Et quamvis terra atque aer inter plantas horti, aut aqua inter pisces piscinae intercepta non sit planta, neque piscis, nihilominus plantas et pisces continent, sed plerumque subtilitate nobis imperceptibili. Ita nihil incultum, nihil sterile, nil mortuum datur in universo, nullum chaos, nulla confusio (p. 28.) Il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a *une infinité de degrés* dans les Monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la Monade a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a *du relief* et du *distingué* dans les impressions qu'ils reçoivent et par conséquent dans les perceptions qui les représentent, (comme p. ex. lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux les rayons de la lumière sont *concentrées* et agissent avec plus de force) cela peut aller jusqu'au *sentiment*, c'est-a-dire, jusqu' à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure loug tems pour se faire entendre dans l'ocasion. (p. 33.) Apparet inde, nos, quando nihil distincti, et ut ita loquar, sublimis ac gustus altioris in nostris perceptionibus haberemus, in perpetuo fore stupore. Atque is monadum nudarum status est. (p. 23.)

Quin imo qui vel unam partem materiae comprehenderet, idem comprehenderet totum Universum ob eandem περιχώρησιν quam dixi. Mea principia talia sunt, ut vix a se invicem divelli possint. Qui *unum* bene novit, *omnia* novit. (p. 291.) Les choses les plus *éloignées* et les plus *cachées* s'expliquent parfaitement par *l'analogie* de ce qui est *visible* et *près de nous*. (p. 45.) On donne mal des limites à la division et subtilité aussi bien qu' à la richesse et beauté de la nature, lorsqu'on ... ne reconnoit pas *l'infini en tout* et l'exacte expression du plus grand dans le plus petit. (p. 79.) Nulla datur generatio, nec mors perfecta rigorose loquendo. Sunt enim evolutiones, quas generationes

appellamus, quemadmodum involutiones et diminutiones, quod mortem vocamus. (p. 29. 35. 51. 34.) Natura ordinatim semper, non per saltus procedens, legem continuitatis violare nequit.... tanquam punctum sit linea infinite parva seu evanescens. (T. III. p. 408. et Theod. § 348.)

§ 11.

Non credo, systema esse possibile, in quo monades in se invicem agant, quia non videtur possibilis explicandi modus. Addo et superfluum esse influxum, cur enim det monas monadi, quod jam habet? Nempe haec ipsa natura substantiae est, ut praesens sit gravidum futuro et ut ex uno intelligi possint omnia. — Monades omnia ex penu suo ducunt, non ut calor scholasticus suos effectus producit, sed mechanismo quodam eminente, ut sic dicam, qui fundamentum est et concentratio mechanismi corporei, ita ut modus, quo unum ex alio sequitur, explicari possit. (T. II. P. I. p. 322.) *Monades non sunt principium operationum ad extra. (ibid. p. 320. 319.) Ainsi il n'y a de la contrainte dans les substances qu' au dehors et dans les apparences.* (*Ibid. p. 83. 56.* et T. VI. p. 214.)

C'est selon moi la nature de la substance créée, de changer continuellement suivant un certain ordre qui la conduit spontanément ... par tous les états qui lui arriveront. ... Et cette loi de l'ordre qui fait l'individualité de chaque substance particulière a un *rapport exact* à ce qui arrive dans *toute autre substance* et dans *l'univers tout entier*. (T. II. P. I. p. 75.) — In substantiis *simplicibus influxus* unius monadis in alteram tantum *idealis* est, qui effectum sortiri nequit, nisi Deo interveniente, quatenus in ideis Dei una monas cum ratione postulat, ut Deus ordinans caeteras in principio rerum ipsius rationem habeat. (p. 26.) Unaquaeque est velut separatus quidam mundus, et hi per phaenomena sua *consentiunt* inter se, nullo alio per se commercio, nexuque. (p. 297. p. 299. p. 56. et Theod. § 66.)

Il n'y a aucune communication *physique* entre l'ame et le corps, quoique la communication métaphysique subsiste toujours qui fait que l'ame et le corps composent un même suppost ou ce qu'on appelle une personne. (Theod. § 59. — 63.) Itaque quando anima vult aliquid cum successu, machina sponte sua ex insitis motibus ad hoc agendum inclinata parataque est. (T. II. P. II. p. 133.) Miraculi quoddam genus foret, si anima in corpore aliquid efficeret praeter ejus naturam. (ibid. p. 159. 153. 142. 150. et T. II. P. I. p. 268.) Anima *suas* sequitur *leges* et corpus itidem *suas*; conveniunt vero inter se vi harmoniae, quoniam omnes repraesentationes sunt ejusdem universi. (ibid. p. 30. Nouv. Essais p. 73.) Causa consensus in Deo quaerenda est. (T. II. P. II. p. 133. Theod. § 62 66. 63.)

§ 12.

Chaque substance a contribué idéalement avant son essence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les

choses. (Theod. 1. 9.) La volonté sans raison seroit le hazard des Epicuriens. (T. II. P. I. p. 130.) Necessariae (veritates) ...fundantur in divino intellectu a voluntate independentes... At veritates contingentes oriuntur a voluntate Dei non mera, sed optimi seu convenientissimi considerationibus, ab intellectu directa. (T. VI. P. I. p. 207. T. II. P. I. p. 25.) Respondendum est, rationes esse in divino intellectu, nec ideo quicquam esse prius Deo, sed tantummodo divinam intellectionem esse natura priorem divina volitione. (T. V. p. 286.)

Le vrai moyen, par lequel Dieu fait, que l'ame a des sentimens de ce qui se passe dans le corps, vient de la *nature de l'ame qui* est représentative des corps. La *représentation a un rapport naturel* à ce qui doit être representé. (Theod. § 354 — 357.) Les raisons de méchanique qui sont développées dans les corps, sont *réunies* et pour ainsi dire *concentrées* dans les *ames* ou entelechies et y trouvent même leur source. (T. II. P. I. p. 86.) L'ame humaine est une espèce d'automate spirituel. (Theod. § 52.) Cum Entelechiae repraesentent materiae organicae constitutionem, tantam in ipsis varietatem necesse est esse, quantam in ipsa materia percipimus, nec una Entelechia alteri perfecte similis esse potest. (T. II. P. I. p. 292.)

Ces êtres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est-a-dire ce qu'ils ont d'immateriel et de materiel) d'une cause générale et suprême, parcequ'autrement ... étant indépendans les uns des autres, ils ne pourroient jamais produire cet ordre, cette Harmonie, cette Beauté qu'on remarque dans la nature. etc. (Nouv. Essais Liv IV. ch. 10. p. 407 et T. II. P. I. p. 56.)

§ 13.

Deus solus est unitas primitiva seu substantia simplex originaria, cujus productiones sunt omnes monades creatae aut derivatae et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentiale est esse limitatam. (T. II. P. I. p. 26. et T. V. p. 45.) L'action de la creature est une modification de la substance, qui en coule naturellement et qui renferme une variation non seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la creature, mais encore dans les *limitations* qu'elle y apporte d'elle même pour *être ce qu'elle est*. (Theodic. §. 32.) Lorsqu'on comprend les limitations et les privations sous les realités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela Dieu seroit la cause du péché et même la cause unique. (ibid. § 392. et T. I. (Opera theologica p. 504 — 506.)

15.

Dieu est la *première Raison* des choses. .... Il faut ... chercher la raison de l'existence du Monde, qui est l'assem-

blage entier des choses *contingentes*, et il faut la chercher dans *la substance*, qui *porte la raison de son existence avec elle*, et laquelle par consequent est *necessaire* et éternelle. Jl faut aussi que cette cause soit *intelligente:* car ce monde, qui existe, étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendans à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que luy; il faut que la cause du monde ait eu égard ou rélation à tout ces mondes possibles pour en determiner un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre chose que *l'entendement*, qui en a les idées. ... Son entendement est la source des *essences*, et la volonté est l'origine des *existences*. (§ 7.)

Il y a une *imperfection originale dans la creature* avant le péché, parce que la creature est *limitée essentiellement*. ... Platon a dit dans le Timée que le monde avoit son origine de l'en tendement joint à la Nécessité. D'autres ont joint Dieu et la Naturè. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendement, et la Necessité, c'est a dire la Nature éssentielle des choses sera l'objet de l'entendement, entant qu'il consiste dans les verités éternelles. Mais cet objet est interne et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal: c'est la Region des verités éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette Region est la *cause ideale* du mal (pour ainsi dire) aussi bien que du bien. (§ 20.)

Il y a veritablement deux principes, mais ils sont tous deux en Dieu savoir son *Entendement* et sa *Volonté*. L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais. § 149.

L'homme est lui même la source de ses maux, tel qu'il est, il étoit dans les idées. § 151.

§ 17.

... Mens (quae), quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, id, quod intelligitur et id quod intelligit et intelligitur (T. I. Resp. ad object. Wissowatii p. 18.) Animae non minus naturale est exercere *actus reflexos*, seu se ipsam intueri, quam alia extra se percipere, imo externa non cognoscit nisi per cognitionem eorum, quae insunt in ipsamet. (T. II. P. II. p. 145.) Cognitio veritatum necessariarum et aeternarum est id quod nos ab animantibus simplicibus distinguit (Cf. qq. T. I. P. II. p. 33. 34. 37.) et rationis ac scientiarum compotes reddit, dum nos ad cognitionem nostri atque Dei elevat. Atque hoc est illud quod in nobis anima rationalis sive spiritus appellatur. Cognitioni veritatum necessariarum et earum abstractionibus acceptum referri debet, quod ad actus reflexos elevati simus, quorum vi istud cogitamus, quod *Ego* appellatur et hoc vel illud in nobis esse consideramus. Et inde etiam est, quod nosmetipsos cogitantes, de ente, de substantia cum simplici tum composita, de immateriali et ipso Deo cogitamus, dum concipimus, quod in nobis limitatum est, in ipso sine limitibus existere. Atque

hi actus reflexi praecipua largiuntur objecta ratiociniorum nostrorum. Ratiocinia nostra duobus magnis principiis superstructa sunt. Unum est principium contradictionis ... Alterum est principium rationis sufficientis. (T. II. P. I. p. 24. et Theod. § 44.) La raison est l'enchainement des verités. (Discours de la conformité de la foi avec la raison. § 1. § 63.)

Il y a des principes et des idées qui ne nous viennent point des sens ... quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir. — Nous ne pensions pas même à la pensée, si nous ne pensions à quelque autre chose, c'est à dire aux particularités que les sens fournissent. — Il (Locke) n'a pas assez distingué ... l'origine des *verités nécessaires* dont la *source* est dans *l'entendement* d'avec celles de fait qu'on tire des expériences des sens et même des perceptions confuses qui sont en nous. — La *preuve originaire* des verités nécessaires vient *du seul entendement.* (Nouveaux Essais sur l'enten. p. 30. 31. 36. 171.) Certitudo perfecta ab inductione sperari plane non potest. (T. IV. p. 62. et T. II. P. I. p. 233.)

... Toute l'Arithmetique et toute la Géometrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle. (Nouv. Ess. p. 32 — 37.) Je ne saurois admettre cette proposition: tout ce qu'on apprend n'est pas inné. Les verités des nombres sont en nous et on ne laisse pas de les apprendre. (Ibid. p. 42.) Peut on dire que les sciences les plus difficiles et les plus profondes sont innées? Leur connoicence actuelle ne l'est point, mais bien ce qu'on peut appeller la connoissance virtuelle, comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre, avant qu'on les découvre en travaillant. (Ibid. p. 43. Avantprop. p. 7. Medit. de Cognit. Verit. et Ideis T. II. p. 18.) Les idées intellectuelles qui sont la source des verités nécessaires ne viennent point des sens. (Nouv. E. p. 30. 37.) Les sens ne nous donnent point ce que nous portons deja avec nous. Cela étant, peut on nier, qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque *nous sommes innés à nous mêmes*, pour ainsi dire, et qu'il y ait en nous: Etre, Unité, Substance, Durée, Changement, Action, Perception, Plaisir et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre Entendement ... pourquoi s'étonner, que nous disions que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en depend. (Avantprop. p. 7.) Je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'etions des Etres nous mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous. (N. Ess. p. 42.) Bien souvent la consideration de la *nature des choses* n'est autre chose que la connoissance de la *nature de notre esprit* et de ces idées innées qu'on n'a besoin de chercher au dehors. (p. 41.) La connoissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous mêmes. (p. 58.) Dieu seul est l'objet externe immediat. (T. II. P. I. p. 217.) Nous voyons tout en nous et dans nos ames. (Examen du P. Malebranche.) Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. (N. Ess. p. 67. et T. V. p. 358. 371.)

La volition est l'effort ou la tendance (conatus) d'aller vers ce qu'on trouve bon et loin de ce qu'on trouve mauvais, ensorte que cette tendance resulte immédiatement de l'apperception qu'on

en a. (N. Ess. p. 131. p. 154.) La substance libre se détermine par elle même et cela suivant le motif du bien apperçû par l'entendement, qui l'incline sans la nécessiter. (Theod. § 288. et Nouv. Ess. p. 145.) Quant au parallèle entre le rapport de l'entendement au *vrai* et de la volonté au *bien*, il faut savoir, qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient *en elle actuellement l'affirmation* de cette vérité: ainsi l'entendement est necessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, en est *distingué*. ... C'est qui fait que notre ame a tant de moyens, de resister à la verité qu'elle connoît et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au coeur. (Theod. § 311.) La liberté ... consiste dans *l'intelligence*, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la deliberation, et dans la *contingence*, c'est a dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. *L'intelligence* est comme *l'ame* de la liberté et le reste en est comme le corps et la base. (Ibid. § 288. § 34.) Il ne faut pas s'imaginer cependant, que nôtre liberté consiste dans une indetermination ou dans une *indifference d'equilibre*, comme s'il falloit être incliné également du côté du oui ou du non et du côté de differens partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre. (§ 35. et T. II. P. I. p. 292.) Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifference absolument indeterminée est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. (Theod. § 320.) Etre *déterminé* par la raison au *meilleur* c'est être le plus libre. ... Parler contre la raison c'est parler contre la vérité, car la raison est un enchainement de vérités. (Nouv. Ess. p. 158.) Dieu seul est parfaitement libre. (ibid. 133.) Il n'y a que la volonté de Dieu qui suive toujours le jugement de l'entendement. — Ce prétendu fatum, qui oblige même la Divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les regles à sa sagesse et à sa bonté, c'est une *heureuse nécessité*, sans laquelle il ne seroit ni bon ni sage. (Theod. § 291. § 301.) L'ame est libre dans les actions volontaires où elle a des pensées distinctes, et où elle montre de la raison, mais ses perceptions confuses, réglées sur les corps, naissent des perceptions confuses précédentes, sans qu'il soit nécessaire que l'ame les veuille et qu'elle les prevoie. (T. II. P. p. 98.) Tout ce qui arrive à l'ame depend d'elle, mais il ne dépend pas toujours de sa volonté, ce seroit trop. (Theod. § 64.) Il y a des actions spontanées qui sont sans election et par conséquent qui ne sont point volontaires. (T. II. P. I. p. 76.) Nous ne suivons pas aussi toujours le dernier jugement de l'entendement pratique en nous déterminant à vouloir, mais nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations, qui viennent tant du côté des raisons que des passions, ce qui se fait souvent sans un jugement exprès de l'entendement. (Theod. § 51.) Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme par tout ailleurs, et l'ame humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général et les actions libres en particulier ne soint point nécessaires pour cela d'une *nécessité absolue*, laquelle seroit véritablement incompatible avec la contingence. (§ 52.) Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous appercevons

pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aeguille aimantée prennoit plaisir de se tourner vers le Nord, car elle croiroit tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvemens insensibles de la matière magnetique. (§ 50.)

Les *perceptions insensibles* sont d'un aussi grand usage dans la Pneumatique que les corpuscules dans la Physique. ... Les perceptions remarquables viennent par degrés de celles qui sont trop petites pour être remarquées. En juger autrement c'est peu connoitre l'immense *subtilité* des choses qui enveloppe toujours et partout *un infini actuel*. (Nouv. Ess. Avantprop. p. 11.) — Ces petits perceptions sont (donc) de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce *je ne sais quoi*, ces gouts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que les corps .. font sur nous et qui enveloppent l'infini, cette *liaison* que *chaque être a avec tout le reste de l'univers*. (Ibid. p. 9. 10.) Si vous prenés vôtre uniasines ou inquietude pour un veritable deplaisir, en ce sens je n'accorde point qu'il soit le seul aiguillon. Ce sont le plus souvent ces petits perceptions insensibles, qu'on pourroit appeller des douleurs inapperceptibles, si la notion de la douleur ne renfermoit l'apperception. Ces petites impulsions consistent à se délivrer continuellement de petits empêchemens, à quoi notre nature travaille, sans qu'on y pense. C'est en quoi consiste véritablement cette inquiétude qu'on sent sans la connoître, qui nous fait agir dans les passions aussi bien que lorsque nous paroissons les plus tranquilles. (Nouv. Ess. p. 147.) ... Mais pour revenir à l'inquiétude c'est à dire aux petites solicitations imperceptibles, qui nous tiennent toujours en haleine, ce sont des déterminations confuses, ensorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque, au lieu que dans les inclinations et les passions nous savons au moins ce que nous demandons.... C'est par là que nous ne sommes jamais indifferents, lorsque nous paroissons l'être le plus, par ex. de nous tourner à la droite plutôt qu' à la gauche au bout d'une allée. Car le parti, que nous prennons, vient de ces déterminations insensibles. ... On appelle Unruhe en Allemand le balancier d'un horologe. On peut dire qu'il en est de même de notre corps, qui ne sauroit jamais être parfaitement à son aise. — L'inquiétude est même dans la joie, car elle rend l'homme éveillé, actif, plein d'esperance pour aller plus loin. (Ibid. p. 123 — 125.) L'inquiétude est essentielle à la felicité des creatures (p. 148.)

Cependant cette prevalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maître ches lui, pourvû qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celui de la raison. — Le pouvoir de l'ame sur les inclinations ne peut être exercée que d'une manière indirecte. (Theod. § 326. 327. § 64.) Nous sommes plus libres que nous ne croyons. Nos déterminations *primitives* ne viennent point de déhors. (T. VI. P. I. p. 829.) Au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence et d'une manière suffisante à la pratique, comme plusieurs personnes d'esprit ont cru, il faut dire plutôt que nous ne sommes entrainés qu'en apparence et que dans la rigueur des expressions

métaphysiques nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. — Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui méme, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers est aussi durable, aussi absolu que l'Univers même des creatures. (T. II. P. I. p. 56.) Il (l'esprit) n'est pas seulement un miroir de l'Univers des creatures, mais encore une image de la Divinité ... Notre ame est architectonique encore dans les actions volontaires et découvrant les sciences, suivant lesquelles Dieu à reglé les choses (pondere, mensura, numero) elle imite dans son département et dans son petit monde où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand. (Ibid. p. 37.)

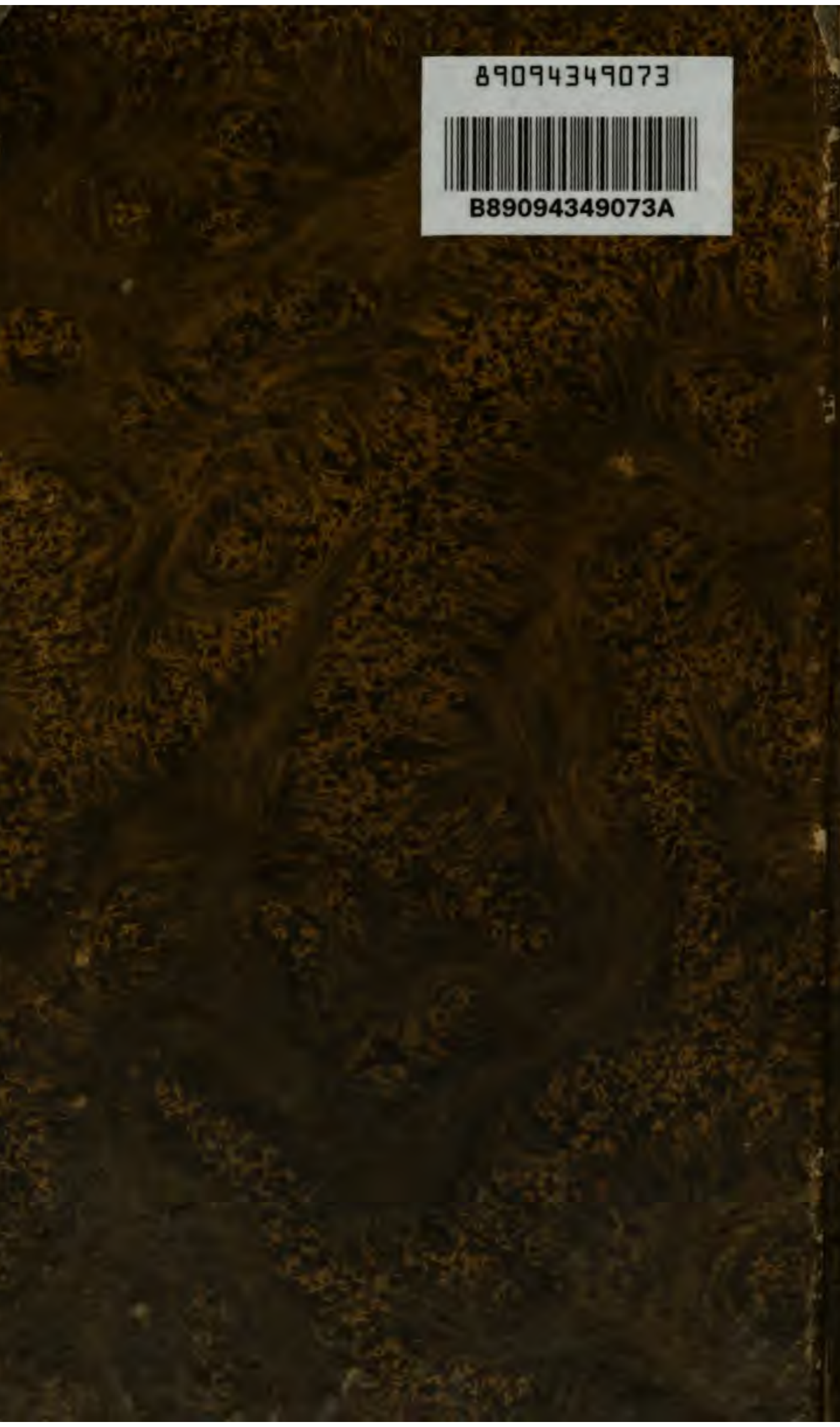
DRUCKFEHLER-VERZEICHNISS.

Der geneigte Leser wird ersucht, die leicht zu erkennenden Druckfehler, wie auch einige, übrigens nicht störende Versehen in den Nummern der Paragraphen und Anmerkungen zu übersehen, folgende sinnentsellende Druckfehler aber also zu verbessern:

S. 20. Z. 19. v. ob. st. lectores l. *lectoris*.
S. 21. Z. 11. v. u. st. felitas l. *felicitas*.
S. 38. Z. 2. v. u. st. unzuwichendes l. *unzureichendes*.
S. 65. Z. 20. v. u. st. als Geist l. *als Geister*.
S. 157. Z. 20. v. u. s. vor richtig ein Semikolon.
S. 159. Z. 2. v. u. s. *nicht* nach *die*.
S. 193. Z. 4. v. u. st. ihr l. *ihnen*.
S. 195. Z. 17. v. o. st. einer l. *eine*.
S. 215. Anm. 3. st. deferenderem l. *defenderem*.
S. 236. — 49. Z. 4. st. limnes l. *limites*.
— — 5. st. consistuit l. *consistunt*.
S. 239. — 54. Z. 13. st. Denken l. *Denker*.
S. 266. Z. 14. v. o. st. der l. *den*.
S. 269. Z. 1. v. o. nach Guten s. *haben*.
S. 271. Z. 11. v. o. st. erwecken l. *erwerben*.

Rezension v. Reiff [illegible] Heft 1841.
No 17. 18.




89094349073
B89094349073A